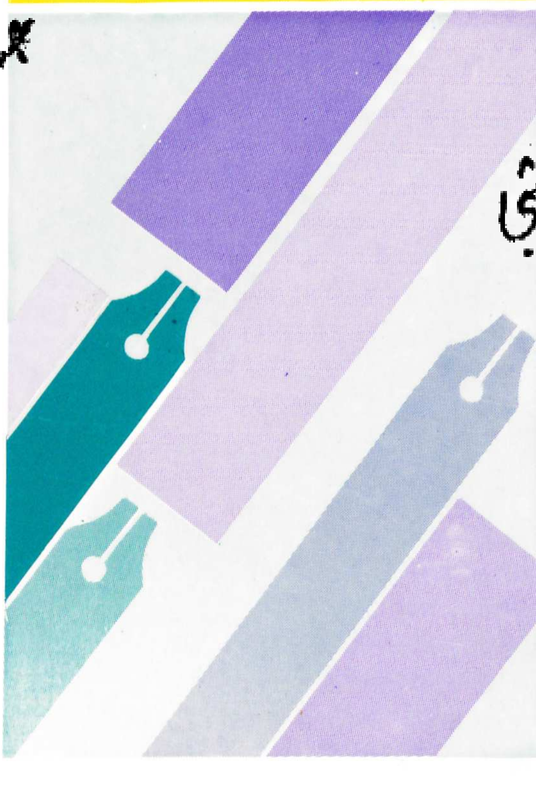
معهد الإنماء العربي
دراسات الفكر العربي

المعرفة والسلطة

مساهمات نظرية وتطبيقية

د. حليم اليازجي
د. سهيل القش
د. أحمد خواجة
د. نهى حجازي

إشراف
الدكتورة فهمية شرف الدين



41-

المعرفة والسلطة

مساهمات نظرية وتطبيقية

دراسات الفكر العربي

المعرفة والسلطة

مساهمات نظرية وتطبيقية

د. حليم اليازجي
د. سهيل القش
د. أحمد خواجة
د. نهى حجازي

إشراف

الدكتورة فهمية شرف الدين

معهد الإنماء العربي

الطبعة الأولى - بيروت 1989

معهد الانماء العربي

ص.ب ١٤/٥٣٠٠ - بيروت - لبنان

تقديم

حمل القرن العشرون في ثناياه احتمالات شبه طبيعية للتحوّلات الاجتماعية التي شغلت الفكر العالمي على مدى قرنين من الزمن، وكانت الحرية، حلم البشرية وطموحها الأبدي أحد هذه الاحتمالات، التي كادت أن تكون المطلب الوحيد، للتجمّعات البشرية والمجتمعات التي تكوّنت قسراً أو بشكل طبيعي في رحم الأحداث السياسية المتلاحقة منذ بدايات القرن وحتى الآن.

وإذا كانت التحوّلات الاجتماعية في وطننا العربي لم تصل إلى المدى المرتقب منها، فإنّ السؤال حول هذا الموضوع يقع في البحث عن الأسباب الحقيقية التي حالت دون الوصول إلى النتائج المرجوّة، ولا نجد ضرورة في الإشارة إلى الأزمة الخانقة التي تعانيها مسألة الديمقراطية في وطننا العربي، لأن ذلك أصبح من البديهيات التي لا تحتمل النقاش، أو الجدل.

هكذا بدأت فكرة البحث حول «المعرفة والسلطة» وتجلّياتها في الوطن العربي، لأن الأسباب الحقيقية لغياب الحرية، لا تكمن في رأينا في تأثيرات العوامل الخارجية وتفاعلها مع البنية الداخلية للمجتمع العربي كما يدّعي المنظّرون السياسيون والباحثون الاجتماعيون، بل تقع أيضاً في صلب ميدان آخر هو ميدان السلطة السياسية وعلاقته بالمعرفة من حيث هي الأداة الحقيقية، لممارسة السلطة وإعادة إنتاجها.

وإذا كان موضوع السلطة لا يزال يلتبس بالغموض النظري الذي أورثنا إياه الفكر الماركسي الكلاسيكي، فإن المعرفة من حيث هي تأسيس نظري لكل المشاريع السياسية، وبالتالي لمشروع السلطة، لا تزال غائبة ومغيّبة في «حيادية»

تدّعي الوقوف فوق عمليات الصراع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وبالتالي فوق عمليات الصراع التي تؤدي إلى امتلاك السلطة وممارستها.

لقد قدّمت النظريات المختلفة مساهمات معرفية وافرة في ميدان العلوم الاجتماعية، تناولت الأبعاد الثلاثة المكوّنة للواقع الاجتماعي: البُعد الاقتصادي والبُعد السياسي، والبُعد الثقافي، ولكن درجة تقدّم المعرفة العلمية لهذه الأبعاد لا تزال كثيرة التباعد وتختلف من ميدان إلى آخر، فمعرفة البُعد الاقتصادي كانت الأكثر تقدّماً بلا ريب، فلقد انتج علم الاقتصاد الأكاديمي أدوات تحليل للظواهر الاقتصادية وكذلك، أدوات لإدارة الاقتصاد تتّسم بالفعالية، كما أن الماركسية استطاعت أن تضع لنفسها أهدافاً تتيح معرفة وفهم مغزى الصِّراعات الاجتماعية التي تحدّد مسير التطور الاقتصادي، أمّا التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة فقد كان ولا يزال الأقل تقدّماً والأكثر عرضة للسّجال والمناقشة، وإذا كانت الوظيفية قد حاولت تقديم إجابة في هذا المجال، فإن هذه الإجابة ظلّت تشكو من عدم الاتّساق النظري الذي يحيلها إلى نظام فكري متكامل.

أمّا العلاقة المقترحة في الفكر الماركسي ما بين البنية الفوقية والبنية التحتية، ومهما كانت درجة هذه العلاقة، فإنها بدورها لم تستطع أن تنتج مفاهيم تخصّ السلطة أو نظرية أنماط السلطة كما نجحت في إرساء نظرية أنماط الإنتاج. خلاصة القول إن ميدان السلطة، كما يقول سمير أمين، لا يزال في حالة أرض بور بحاجة إلى حراثة فعلية.

ضمن هذا الفهم تقع المحاولات العديدة التي تظهر اليوم في الفكر الأجنبي وفي الفكر العربي تحديداً. وضمن هذا الفهم أيضاً تندرج هذه المحاولة التي تمّت على شكل أبحاث منفصلة، كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى كشف الاتجاهات المعرفية الحقيقية التي حكمت مفهوم السلطة في الوطن العربي أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن، وحتى الوقت الراهن، هكذا تبدو محاولة د. حليم اليازجي تأسيساً في التاريخ الإيديولوجي للسلطة السياسية في أواخر القرن التاسع عشر، التي عكست إلى حدّ، التغيّرات البنيوية في العلاقات الاجتماعية كناتج للتطورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي كرّستها ودعمت تطورها دولة محمد علي.

وكما هو الحال دائماً، تنبثق في ثنايا الإيديولوجيا المسيطرة أو إيديولوجيا الغلبة، إيديولوجيا أخرى تقوم على معارضة الخطاب السائد وتعديله ونقضه في بعض الأحيان، هكذا، كما يقول د. حليم اليازجي: اتجاهان إيديولوجيان يتقاسمان التأسيس للسلطة السياسية في الفكر العربي الحديث، ولكن السؤال الأهم هو المدى الفعلي لظهور الاتجاهات، وعلاقة غلبة أحدهما على الآخر

بالتطوّرات التاريخية التي تجعل من سيادة تيارٍ ما أمراً حاسماً، وتجعل تطورات أخرى كالتي شهدتها مصر في أواخر القرن التاسع عشر، انتصاراً للخيار المناقض وأمراً لا بدّ منه.

أما بحث د. أحمد خواجة فهو محاولة لإضاءة مفهوم السلطة كما حدّده أحد المفكّرين الأوائل، لحظة انبثاق مفهوم الاستقلال والانفصال عن الدولة العثمانية في عشرينات هذا القرن.

إن هاتين المحاولتين، تبرزان اتجاهاً ساد الفكر العربي الحديث، وترك بصماته على جميع التيارات الإيديولوجية المعاصرة التي حاولت القطع مع هذا الفكر في النصف الثاني من هذا القرن.

وتأتي دراسة د. سهيل القش حول المثقف والسلطة، وعلاقتها بتطور البنية المجتمعية في لبنان، لتعطي بُعداً حقيقياً لوضع الثقافة وعلاقتها بالسلطة في الوقت الراهن، وتقدّم الدراسة دليلاً مادّياً على المأزق الإيديولوجي الذي جعل الثقافة رهينة للسياسة، وأدخل المثقفين في متاهات الخلط والانتقاء، متأثّرين بالانكسار الذي لحق بالمشروع الحضاري العربي أي المشروع القومي.

أما مقالة د. نهى حجازي التي تتحدّث عن سلطة النّص فإنها قراءة في خلفية النصوص الأدبية في محاولة لرؤية العلاقة العضوية ما بين الأدب، والإيديولوجية والأدب والسياسة، في إشارة واضحة إلى مفهوم الحياد باعتباره سلاحاً تستخدمه الثقافة السائدة لاستبعاد النقد، وإضفاء طابع العلمية على إنتاج القيم السائدة وإعادة إنتاجها معاً.

إن هذه الأبحاث مجتمعة، لا تشكّل في حدٍّ ذاتها سوى خطوة أوّلية على طريق البحث، ولقد تبعتها خطوة أخرى كانت أسبق إلى النشر وهي الندوة الفكرية التي عقدها فريق دراسات الفكر العربي في معهد الإنماء العربي في صنعاء ما بين 6 - 9 تموز 1987، ولقد غطّت أبحاث هذه الندوة بعض فصول مادة هذا الكتاب. ويظل الكتاب والندوة قاصرين عن الإحاطة بهذا الموضوع الذي لا يزال ذا طابع إشكالي في الفكر العالمي في الوقت الحاضر.

لقد كان عملي كرئيسة لهذا الفريق بمثابة شرف لي وتجربة ثقافية أغناها بشكل كبير التعاون المتين مع أساتذة وزملاء كان لهم الأثر الأكبر في توجيه النقاش وتحديد زاوية الرؤية، إنّنا جميعاً نتمنّى أن نكون قد قدّمنا ما هو مفيد وجديد في هذا الموضوع. فعسى أن نكون قد وُفّقنا وحقّقنا الغاية المرجوة.

رئيسة الفريق
د. فهميّة شرف الدين

اتجاهان وإيديولوجيتان
في التأسيس للسلطة السياسية
في الفكر العربي الحديث

محمد عبده
والسلطة الوطنية الحديثة
في مصر

1805 ـ 1904

د. حليم اليازجي

مقدمة

ليس غرض هذه الدراسة وضع ترجمة جديدة لسيرة محمد علي ومحمد عبده، الشّخصيتين اللّتين طبعتا القرن التاسع عشر بطابع فكري وإيديولوجي ظلّ ينبعث بهـذا الشكل أو ذاك في فكر المعاصرين من المثقفين العرب في القرن العشرين، باعتباره المنطلق التأسّسي لمفهوم السلطة في الفكر العربي الحديث. وإن كان من الصعوبة بمكان القطع بين الفكر وصاحبه، فإن التركيز على الجوانب الفكرية باعتبارها محصّلة للعلائق الاجتماعيـة في حقبة تـاريخية أمـر ممكن. ودراستنا في عمق مقاصدها إنما تتركز على هذا الفكر لا من حيث كونه تراثاً تاريخياً ساكناً يبعث على ضوء واقعنا الراهن، بل من حيث كونه تراثاً فاعلاً، لأن الظروف التاريخية التي كان نتاجاً لها ما زالت تستكمل مسيرتها في حياتنـا الراهنة.

ففي مستهل القرن التاسع عشر أقام محمد علي في مصر نوعاً من السلطة السياسية الحديثة التي لا عهد للشرق العربي بمثلها من قبل، وشاد أركان دولة على النمط الأوروبي الذي أرسته القوميات الأوروبية التي عـاصر محمد عـلي نشـأتها وأفاد من تقنياتها المتطوّرة، ولم يكن على حذر من إيديولوجياتها المتناقضة آنذاك مع الموروث الإسلامي ومفاهيمه للسلطة، ولم يجد حرجاً في تهيئة جيل من المثقّفين الآخذين بمذهبه والمدافعين عن توجّهه والمؤدلجين لأفكاره في مفهـومه لسلطته المركزية وهياكلها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية، فكان هذا الجيل واحداً من أبرز الأبعاد الثقافية للسلطة في العبّ من مناهل الثقافة الأوروبية، واستساغة كنوزها في غير حقـل من حقول المعـرفة. وسـارعت إلى الانضواء تحت لوائها، وداخل عضويتها، شرائح كانت تتنامى في اطّراد، في معزل

عن أصولها الاجتماعية والجنسية وانتماءاتها الطبقية وتتجانس في رباط فكري قوامه العمل لإعلاء خير الوطن. وهذا الانتماء الفكري كان في الوقت ذاته انتماء إيديولوجياً ظهر في تلك الأعمال الكبرى للطهطاوي المنظّر لدولة محمد علي، والذي جعل حب الوطن من الإيمان، وترجم هو وأعضاء البعثات العائدين من أوروبا، أمهات الكتب في شتى نواحي العلوم والآداب، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الأدبيّة.

وإن كانت هذه الحركة الثقافية ذات الارتباط العضوي بالسلطة الحديثة ظلت تحلم في أن تكون أكثر شعبية على المستوى الجماهيري العام، فإن مصداقيتها في الممارسة أكسبتها أرضية ثابتة في نشر لواء الاستنارة العقلية، لا سيما عندما بلغت مرحلة النضج وانصرفت إلى نقد الأوضاع الاجتماعية لتنفذ منه إلى نقد التراث على ضوء العقل ومناهجه العلمية، ومن هنا لم يكن محمد علي مجرّد مؤسِّس دولة بل باعث نهضة.

وهذه النهضة لم يفد منها فقط أولئك الذين ولّوا أنظارهم شطر الغرب في وحدة من الرابطة الفكرية معه بل أفاد منها، وعلى نحو خلّاق، أولئـك الذين ناصبوا إيديولوجية الغرب العداء وتنكّروا لعلمانيته ومفاهيمه السياسية في القومية وأصول فلسفته للعدالة والخير الإنساني وخاصموا أولئك الذين أقاموا النهضة المصرية على هذه الأسس جميعها، عنينا بهم أصحاب الحركة الإصلاحية التي كان محمد عبده أبرز رموزها في مصر بعد الأفغاني. فقد استطاع هؤلاء، بهدي ممّا عرفوه من علوم الغرب أن يتجاوزوا عصر الشروح والملخّصات لينفذوا إلى عصور الإبداع والانطلاقات الحضارية، وكان هاجسهم في ذلـك بعث الإسلام في نقاوته أو العودة إلى جوهر الإسلام من أجل استئناف دورة ثانية للحضارة الإسلامية كحضارة عالمية تحت شعار «لا يُصلح هذه الأمة إلّا ما صلُـح بـه أوّلها» . ولم يكن خافياً الغرض السياسي من هذا البعث على الرغم من إنكار الإمام للسياسة والمشتغلين بها.

كان محمد عبده يقصد غرضاً سياسياً عن طريق الإصلاح الاجتماعي والديني ووظّف لهذا الغرض ثقافته الدينية وثقافته الاجتماعية الواسعـة فهو المؤدلج الأوّل للسلطة الدينية في الفكر العربي الحديث، وخاض في سبيل ذلك معاركه ضد المحافظين من رجال الدين وضد سلطة الخديويين الذين سعى جاهداً أن يعـرّيهم من صفتهم الإيديـولوجيـة بغية التـركيز عـلى وجـودهم القمعي ومصادرتهم للحريات العامّة.

تياران إيديولوجيان أغنيا القرن التاسع عشر بسجالات ما تزال إلى يومنا

موضع اهتمام، لا يضير أولهما تحول ليبراليته إلى نظم فـرديّة تسلّطيّـة لدى الطبقة المالكة، وتحوّل الاستنارة العقلية والبعث الاجتماعي إلى محافظة دينية، إذ إن هذا التحوّل كان يحمل معه دائماً جدلية المراجعة والنقد؛ نقد السلطة ونقد الموقف الثقافي، ولا نعتقد أن عودة إلى هذين التيارين في نشأتهما وتطورهما تبقى عديمة الفائدة في عصر تشكو فيه أمّتنا عجز الأنظمة والتغييب القسري للجماهير وأزمة الثقافة.

القسم الأول

محمد عبده والسلطة المستبدة

الفصل الأول

ملك القهر وملك العدل
"ملك القهر" مفسد للعمران

I ـ محمد عبده ومفهوم الاستبداد ـ حكم محمد علي مستبد قاهر لا يقوم على شريعة من العلم والدين:

تعد السنة التي أبصر فيها الشيخ محمد عبده النور في قرية «محلة نصر» بمركز شبرخت، من أعمال مديرية البحيرة، محطة بارزة في حياة مصر الاجتماعية والثقافية والسياسية. ففي هذه السنة من أواخر العقد الخامس من القرن التاسع عشر سنة 1849 للميلاد (1266 هـ .)، توفي محمد علي الباني لمجد مصر وباعث نهضتها في رأي فريق من أهل الرأي، والمحتكر لمواردها والمصادر لحرياتها وصاحب المظالم التي أرهقت شعبها في رأي فريق آخر. وكانت وفاته بعد عام واحد من وفاة كبير أنجاله، وساعده الأيمن في فتوحاته وفي تنفيذ مشروعاته العمرانية إبراهيم باشا الذي اقترن اسمه باسم أبيه في كثير من جلائل الأعمال. وآل الملك في مصر إلى أكبر أفراد الأسرة العلوية سناً، وأحقهم بالولاية، الخديوي عباس حلمي بن طوسون بن محمد علي، الذي لم يكن له، في إجماع المؤرخين من ميزة تلفت إليه النظر سوى أنه حفيد لرجل عظيم اسس ملكاً كبيراً، وأنه كان «قبل ولايته الحكم، وبعد أن تولاه خِلْواً من المزايا والصفات التي تجعل منه ملكاً عظيماً يضطلع بأعباء الحكم ويسلك بالبلاد سبيل التقدم والنهضة»[1]... «وكان شأنه شأن الوارث لتركة ضخمة جمعها مورثه بكفاءاته وحسن تدبيره، وتركها لمن هو خُلْوٌ من المواهب والمزايا»[2].

---

(1) عبد الرحمن الرافعي: **عهد اسماعيل**، ط3، جـ 1، دار المعارف، القاهرة ، 1982 م. 1402 هـ.، ص 15.

(2) المرجع السابق، ص 16.

وعهد محمد علي، شأنه شأن كل عهد من عهود العظمة في التاريخ القديم والحديث، تتمايز فيه الأحكام إلى حد التناقض؛ ذلك لأن عظمة العهود تكمن في مواقفها الجذرية التي تشكل منعطفات تاريخية في حياة الأمم، ونقلة نوعية هي الوثوب أو القفز تختصر الزمن في مسار التقدم لصالح الجمهرة الأكثر اتساعاً، والأشد ارتباطاً بحاجات المجتمع ومرتكزات تطوره. وإنْ كان الخصوم والمؤيدون يلتقون على صعيد تقدير شخصية محمد علي الذي نشأ نشأة متواضعة، وتدرج من جندي بسيط إلى أن ارتقى عرش مصر، وكان أمياً لم يتلقَ تعليماً عالياً ولا أولياً، ثم ما لبث أن أصبح عالماً في معظم شؤون المعرفة الإدارية والسياسية، يلاحق الصحف في مظانّها فلا تفوته شاردة فيما يقال عن ملكه وحكمه، فإن هذا الإجماع على تقدير مواهبه الذاتية ينقلب إلى تقاطع في دائرة الأحكام الكثيرة التي قيلت وما تزال تقال في طريقة حكمه ومنجزات أعماله.

تقاطع وتعارض إزاء موقفه من ثقافات النهضة الأوروبية التي جعلها مرتكزه في العلوم والثقافة التاريخية وبناء الحضارة، وإزاء استبداده في السلطة واغتياله لإرادة الأمة في نزوعها إلى الحرية التي بذلت مصر من أجلها ألوف الضحايا في سنوات الكفاح الدامي ضد المحتلين الأجانب من فرنسيين وإنكليز ما بين (1898 ـ 1908)، ومسلكه الدامي في طريقة قضائه على سلطة خصومه المماليك حكام البلاد الأقدمين، وسلطة الجند المرتزقة من الأرناؤوط والولاة، وإبعاده سلطة الوالي العثماني ممثل الخلافة الإسلامية في الآستانة، واستئثاره بحكم مصر بلا شرعة دينية أو شرع مدني.

ولم يكن الخلاف أقل احتداماً حول جيشه النظامي الذي أحلّه على النظام والطاعة على أنقاض فلول المرتزقة من جند المماليك، وحول أسطوله الذي رفع علم مصر فوق البحار. وحتى المباني والمصانع والسدود والقناطر والترع لم تنجُ هي الأخرى من ألسنة النقد، لأنها قامت على فداحة أعمال السخرة والإرهاق، وتجريد الناس من حق الملكية ، ومصادرة الحريات الشخصية. ثم إنه في نفسه، وفي أقربائه والمقربين من حاشيته وأتباعه، حصر ملكية الأراضي في مصر، وفي شخص حكومته حصر احتكار الموارد في الزراعة والتجارة والصناعة. وكثيراً ما وجهت الأنظار إلى محاسن عهده في غير تحفظ فازدهت صورة ملكه، لا سيما وأن منجزاته الكبرى لم تنطو على أيِّ دَيْن حمَّله لمصر، أو على أي امتياز لدولة أجنبية في عصر اشتدت فيه المنافسة والضغوط لجعل مصر سوقاً للرأسمالية الأوروبية. وفي المقابل، كثيراً ما وجهت الأنظار إلى المساوىء دون المحاسن، فقتمت صورة هذا العهد، ونادراً ما وزنت المنجزات الكبرى والنقائض وأقيمت المقابلات بين هذا

العصر وسابقه، يوم كانت البلاد رازحة تحت ازدواجية الحكم المملوكي ـ العثماني، حكم التقهقر والفوضى. وكان الجبرتي، وهو من خصوم محمد علي ومعاصريه، من رواد النزاهة في الحكم على هذا العهد الذي قال الجبرتي في صاحبه: «ولو وفقه الله لشيء من العدالة على ما فيه من العزم والرياسة والشهامة والمطاولة لكان أعجوبة زمانه وفريد أقرانه»[3].

هذا ما قاله الجبرتي في تأريخه لأحداث سنة 1818 م. ـ سنة 1234 هـ. في مصر، وبعد ما يناهز القرن من هذا التاريخ، في غرَّة ربيع الأول (7 يونيو 1902 م. ـ 1320 هـ.)، نشر الشيخ محمد عبده مقالاً في المنار، في مناسبة إحياء ذكرى مؤسس الأسرة العلوية، بتوقيع مستعار، توقيع «مؤرخ» بدأه بقوله: «ما الذي صنع محمد علي؟ لم يستطع أن يحيي، ولكن استطاع أن يميت...[4]». وختم مقاله بحكم هو الأقسى بين الأحكام التي قيلت في عاهل مصر منذ تأسيس الدولة العلوية: «ولا أظن أن أحداً يرتاب بعد عرض تاريخ محمد علي على بصيرته أن هذا الرجل كان تاجراً زراعياً وجندياً باسلاً ومستبداً ماهراً، لكنه كان لمصر قاهراً ولحياتها الحقيقية معدماً، وكل ما نراه الآن فيها مما يسمى حياة فهو من أثر غيره، متعنا الله بخيره وحمانا من شره والسلام»[5].

والمرتكزات الأساسية لهذا المقال هي مصادرة محمد علي للحريات العامة، واحتكاره للملكية الأراضي في مصر، وما تبع ذلك من أعمال السخرة. والواقع أننا إذا استثنينا أعمال السخرة التي باتت عرفاً عند خلفاء محمد علي في عهود الانفتاح على الرأسمالية الأوروبية، وبلغت أَوْجَها عند افتتاح قناة السويس في عهد الخديوي سعيد[6]، فإن ما تبقى من أحكام الشيخ محمد عبده ظلّ مثاراً للجدل في حقبة متطاولة من الزمان، وما زال إلى اليوم مرتكز الخلاف بين الداعين إلى الليبرالية البورجوازية والرأسمالية، وبين منافحيهم من دعاة ما يسمى بإحياء القطاع العام وجعله القائد في الحياة الاقتصادية مع ما يتبع ذلك من تدخل الدولة

---

(3) الشيخ عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، ط 2، جـ 3، دار الجيل، بيروت، 1978، ص 591.

(4) «المنار»، جـ 5، من المجلد 5، ص 172 ـ 183. نقلاً عن **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جـ 1، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ص 723.

(5) المصدر السابق، ص 728.

(6) فقد ساق الخديوي سعيد عشرات الفلاحين من جميع انحاء البلاد يعملون في شق القناة من شروق الشمس حتى غروبها دون أجر. وكان يعمل بشكل متواصل بين 35 ـ 40 الف فلاح يتناوبون مع مثل هذا العدد. وقضى في شق هذه القناة 20 الف عامل. (لوتسكي، **تاريخ الاقطار العربية الحديث**، دار التقدم، موسكو 1971).

في النظام الاقتصادي، وحقها في توجيهه بما يتفق والصالح العام للقوى الإنتاجية في البلاد. وهذان الموقفان عرفتهما مصر منذ مطلع القرن التاسع عشر، وكان محمد علي هو المؤسس الأول لمذهب الاقتصاد الموجّه لضمان المصلحة الوطنية، هذا المذهب الذي أثار حفيظة التجار الأجانب ممن وجدوا في هذا النهج قضاءً على أفضل أرباحهم التي كانوا يحصلون عليها في الماضي، فأوصلوا شكاويهم إلى المراجع العليا بواسطة قناصلهم وممثلي حكوماتهم لدى الباب العالي[7]، ولعل هذا كان من أهم الأسباب في الإجماع الأوروبي على مناهضة استقلال مصر وتصفيته سياسياً، فانتهت الطموحات المصرية في الاستقلال إلى ما هو معروف عن تاريخ الوصاية الأوروبية سنة 1882 على مالية مصر.

ومفاهيم الحريات كانت ملازمة إلى حد بعيد لطبيعة التصورات الاقتصادية وتحولاتها عبر التاريخ والتي تنازعها حديثاً، بعد سقوط الإقطاع، مفهومان أو فلسفتان هما: المفهوم الليبرالي، ونقيضه الاقتصاد الموجه، وتبعاً لهذين المفهومين كان يتحدد مفهوم الحرية سواء في حقوق التملك أو الحريات السياسية وما يرتبط بها من أنواع الحريات الشخصية والمدنية على اختلافها. وإنْ كان الفكر المصري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا سيما الربع الأخير منه، قد جعل الحرية محور تطلعاته، فإن أفق هذه التطلعات نادراً ما تجاوز المفاهيم الليبرالية التي كانت سائدة في ذلك العصر وتأثر بها محمد عبده إلى حد بعيد. وإنْ كان الشيخ محمد عبده قد ركز هجومه على مقولة أساسية كان محمد علي يتمسك بها في وجه التجار والمراقبين الأجانب، وهي أن محمد علي كان تاجراً زراعياً، فإن الشيخ أعطى لهذه المقولة مضموناً يختلف كلياً عما أراده محمد علي في تحديده للهوية الاقتصادية لمصر، وريثة عهد الفراعنة، «سادة هذا المجتمع المائي الذي تعتبر مصر أوضح وأقوى مثل له على مرّ التاريخ»[8]. فهوية مصر الاقتصادية في نظر محمد علي هي هوية المجتمع الزراعي الذي كانت تسيّره منذ العصور القديمة سلطة الدولة، وهي السلطة الوحيدة المالكة للأرض. وهذا المفهوم السلطوي للتملك ظل سائداً طوال القرون الوسطى في مصر، ولم يتعدل من الوجهة القانونية في زمن العثمانيين، فظلت الأرض ملكاً للسلطان العثماني، وإنْ كانت من الناحية العملية قد خضعت لما عرف بنظام الالتزام، أي تقسيم الأراضي إلى أقاليم إقطاعية وشبه

(7) راجع خلاصة لموقف محمد علي من التجار الأجانب في كتاب **اوروبا ومصر والشرق العربي**، تأليف: جوزيف حجار: ترجمة: بطرس الحلاق وماجد نعمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، يونيو 1976، ص 17 - 19.

(8) Kari. A., Wittflogel: **Oriental despotism a Comparative study of Total Power,** Yale. U. P., New Haven and London, 1957.

نقلاً عن د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**، الهيئة المصرية للكتاب، 1983، ص 27.

إقطاعية يتصرف بها الملتزمون ويستغلون مواردها مقابل ما يدفعونه للباب العالي من الأنصبة المتوجبة عليهم للخزينة العثمانية. وإنْ كان هذا الالتزام ليست له من الناحية الرسمية صفة التملك الوراثي، فإنه من الناحية العملية خضع لصفة الانتقال إلى ورثة الملتزمين ما دام هؤلاء يتقيدون بالشروط التي تحفظ حق الدولة بالتملك، وتحفظ حقوق الملتزمين بالانتفاع. أما وضع الفلاح المصري ، فلم يطرأ عليه أي تعديل من حيث إنه ظل، كما كان في العصور القديمة، تابعاً لمالك الأرض، ولذا فإن محمد علي عندما ألغى نظام الالتزام كان يعتبر أنه لم يغيّر شيئاً في وضع الفلاح ، وأنه عندما صادر ملكيات الملتزمين لم يعتدِ على حقوق هؤلاء، بل إنه استعاد ما هو ملك للدولة في سبيل ضمان المصلحة العامة التي اقتضتها الظروف التاريخية وقيام السلطة الحديثة. وهذا ما ركز عليه كل من إبراهيم عامر في كتابه «الأرض والفلاح»، وأنور عبد الملك في كتابه «المجتمع المصري والجيش»[9].

وإنْ كان محمد عبده في اجتهاداته الاقتصادية يُعْلي مصلحة الأمة الإسلامية وفقاً لمنطوق ديني مرتكزه الآيات الواردة في كتاب الله لا سيما سُوْرتيْ البقرة (275)، والنور (33)، وما انعقد عليه إجماع المفسرين على أن ما ورد فيهما كان يعني أن المالك هو في الحقيقة بمنزلة الوكيل له حق التصرف بما لا يسيء لمصلحة الأمة المتكافلة في حقوقها ومصالحها[10]، فإن محمد عبده كان يرفض مبدأ استئثار الحاكم بهذه الحقوق، وحرمانه الأمة منها، وذهب إلى حد اعتبار هذا الاستئثار مناقضاً لكل منطوق شرعي، وبالتالي هو اعتداء على الصالح العام، واتخذ موقفه هذا طابع العداء المكشوف لأسرة محمد علي بعد أن وجد في الإنكليز سنداً قوياً لاجتهاداته، والتي التقى في قسم كبير منها مع الآراء والمفاهيم الليبرالية للورد كرومر التي نشرت بعد وفاة الإمام بثلاث سنين في كتاب كرومر المعروف بـ «تاريخ مصر الحديث»[11]. وكانت أواصر الصداقة الفكرية قد توثقت بين الشيخ الإمام وكرومر حاكم مصر إثر اشتداد الخلاف بين محمد عبده والخديوي عباس حلمي الثاني (1892 ـ 1914) الذي اعتلى عرش مصر بعد وفاة والده الخديوي توفيق سنة 1892، وأراد هذا الخديوي الشاب أن ينتهج سياسة وطنية مستقلة أدت إلى تواصل الخلافات بينه وبين الإنكليز في عهد كرومر، وبلغت أَوْجَ احتدامها ما بين (1900 ـ 1904).

---

(9) إبراهيم عامر: **الأرض والفلاح ـ المسألة الزراعية في مصر**، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1958.

(10) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جـ 5، ص 201، دراسة وتحقيق محمد عمارة، م. س.، بيروت، 1972. وراجع: **الكشاف** للزمخشري: جـ 4، القاهرة، 1968، ص 61.

(11) Crommer., E.: **Modern Egypt,** T. I., New York, 1908.

نشر محمد عبده مقاله المعادي للحكم العلوي في مصر سنة 1902، أي قبل وفاته بثلاث سنين فقط، وبعد أن اكتملت تجربته السياسية إثر معاصرته لثلاثة عهود كانت بالغة الأهمية في تاريخ مصر، عهد الخديوي إسماعيل وإبنه توفيق، ثم عهد حفيده عباس حلمي الثاني. وكانت هذه الحقبة قد شهدت تبدلات جذرية في الأحوال الاجتماعية رافقها اصطراع الأفكار حول الإصلاح في التربية والأخلاق والسياسة والدين، وهو اصطراع تداخلت فيه القضايا الوطنية المحلية بالقضايا الإقليمية والعالمية. وإنْ كانت لهجة مقال الإمام تشكو التوتر العصبي العنيف، فإن المضامين التي طرحها الإمام تشكل منعطفاً لإعادة النظر في مفهوم السلطة: فالشيخ محمد عبده في مضامينه تلك يقوِّم ثلاثة من العهود الاجتماعية والسياسية التي خبرتها مصر في الحقبة الممتدة من سنة 1798 إلى 1905، مبدياً ولو بإيجاز موقفه منها:

أ - حكومات «الأشراف» وفق اصطلاح الغربيين، أو حكومات «الالتـزام» في عرف المصريين، أو حكومات الإقطاع كما هي معروفة عند الخاصة من أهل البلاد، وذلك قبل دخول الجيش الفرنسي سنة 1798. وهو الحكم المعروف تاريخياً باسم حكم أمراء المماليك.

ب - حكم الشورى في زمن نابوليون، وإشراك الأعيان من أهل الراي في تدبير شؤون البلاد (1798 - 1802).

جـ - الحكم الاستبدادي في عهد محمد علي (1805 ـ 1850).

وللشيخ الإمام إزاء كل من هذه العهود موقف جدير بالعناية، وإن كانت غايته تقويض الأسس التي قامت عليها السلطة الحديثة والنيل من أولئك الذين عُنوا بشؤون إدارة عهد محمد علي. وهو إذ يشكِّك في الدوافع التي بعثت المادحين على إطراء هذا العهد، أو حملت القادحين على التشهير به، فإنه في الحالين لم يجد في كل ما كُتب عن هذه الحقب، وعن عهد محمد علي بالذات، شيئاً ينتفع به طالب الانتفاع. واستبعاداً لكل اندفاع في الوهم، يدخل الشيخ الإمام في تقويم هذه المراحل، فيوجز في عرضه لسلطة المماليك وسلطة الفرنسيين من بعدهم ليتفرغ لمحمد علي وعصره.

II ـ محمد عبده ومفهوم الليبرالية السياسية ـ الليبرالية الأوروبية مع مضمون أصولي قوامه القرآن والسُّنَّة:

والشيخ الإمام يعتبر الحالة الأولى ـ عهد المماليك ـ مرحلة طبيعية في حركة التطور التاريخي العام؛ فالإقطاع حقبة تاريخية في عهود الأمم لم ينجُ منها تاريخ

أمة شرقية كانت أم غربية. وإنْ كان للإقطاع في مصر طبيعة خاصة، بحكم تجمعه في يدِ ارستوقراطية مملوكية غريبة في عنصرها عن كيان الأمة المصرية، وظلتِ بسبب استعلائها العنصري ترفض الاندماج في الجسم المصري، وتعتبر المصريين على وجه العموم، والفلاح المصري على وجه الدقة، داخلين في طبقة العبيد، فإن هذه الحال كانت سائرة في نظر الشيخ الإمام إلى الاستقرار على نحو جديد؛ إذ قيّد العبيد الأمراء والملوك، وصار الأمر إلى أهل القرى الذين نشأت بين ظهرانيهم البيوتات الكبيرة يحكمها رؤساؤها من أهل البلاد الـذين عظم نفوذهم وعلا جاههم. لا سيما وأن هذه الطبقة الجديدة من أهل البيوتات المصرية أعانتها ظروف مقاومتها للمحتلين الأجانب على الظهور كقوة بارزة على مسرح التاريخ السياسي. وإنْ كان محمد عبده يبدي اعتزازه بالمقاومة الوطنية التي أبـداها المصـريون في وجـه المحتلين الفـرنسيين، فـإنه لم يكن أقـل اعتزازاً بالمؤسسات التي أدخلها نابوليون، وطبيعـة احتكـاك المصـريين بـأهل البـلاد الأوروبية والذي كان من شأنه، لو استمر، أن يرفع حجب الجهل التي أسدلت دون أهل البلاد آماداً متلاحقة من الأزمنة.

وكانت مصر إثر خروج الفرنسيين «تنتظر أن يأتي أمير عالم بصير يضم تلك العناصر الحية (البيوتات المصرية والتجربة الفرنسيـة) بعضها إلى بعض ويؤلف منها أمة تحكمها حكومة منها، ويأخذ في تقوية مصباح العلم بينها حتى ترتقي بحكم التدريج الطبيعي، وتبلغ ما أعدته لها تلك الحياة الأولى. ولكن محمد علي أوقف الحركة الطبيعية للنمو الاجتماعي يوم استبد بكل شيء، ومحق بذلك جميع عناصر الحياة الطبيعية من رأي وعزيمة واستقلال نفس، ليصيِّر البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً له ولأولاده على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة»[12].

والباحث المدقق لابدّ له أن يقف موقف الإعجاب من إمساك الشيخ الإمام بزمام مقولتين أساسيتين هما عماد السلطة الليبرالية الحديثة وجوهرها المكين: أولاهما أن السلطة تكمن في الأمة، وثانيتهما الاستنارة بالثقافة والعلم اللذين هما مصدر تطور السلطة. فالسلطة السياسية وتنميتها وتطويرها لا تستقيم إلاَّ بتطوير الأمة أو الجماعة،وعلى قلم الإمام كانت تتردد باستمرار الآية﴿إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾. وهذا التغيير كان مرتبطاً عنده بهداية العقل وصحة الفكر: «إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش

(12) محمد عبده: المجموعة الكاملة، م. س، ج 1، ص 724.

وأمن وراحة حتى يغيِّر أولئك القوم ما بَأنفسهم من نور العقل، وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة والتدبير في أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا وحلّ بهم الدمار»[13]. «والحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يردُّه عن خطئه ولا يوقف طغيانِ شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل». ولكن محمد عبده الذي كان من الرواد الأوائل الداعين للتنمية والتغيير الاجتماعي قيَّد هذا التغيير بـالمستوى النفسي والأخلاقي، وليس بمستوى الفهم التطوري للمسيرة التاريخية، وهو عندما كان يستعين بخلاصة دروس التاريخ وعلم الاجتماع، فليربط هذه الخلاصات بالمسلمات الأساسية للدين الإسلامي التي كان يعتبرها أهم عوامل التحول في تكوين الرأي العام، فهذه المسلمات الأساسية بها تتوحد الكلمة، وتجتمع أطراف الأفكار المتشعبة، وينتفي الصراع بين الأفراد في المجتمع ، ويسود الوئام بين الرعية والحكام. ومن هنا كان ارتياب محمد عبده بالدعوات القومية الثورية التي نادى بها عرابي ومصطفى كامل المطالبة بالديموقراطية السياسية للحركة الوطنية، ومواجهته هذه الدعوات بالدعوة إلى إصلاح نفوس أبناء الأمة بالتربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية، إذ ليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تكن مستعدة له. ومن هنا كانت دعوة محمد عبده ولفيف من زملائه إلى التدرجية وتقديم التربية الدينية والتعليم الديني على العمل السياسي والمطالب البرلمانية، فعن طريق هذه التربية ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العام، وبعدها يمكن التفكير في تقليد أوروبا وأميركا، أما التعجيل في استيراد الأفكار السياسية الأوروبية فإنه يحمل معه مغبّة الوقوع في الفوضى بحكم عدم استعداد الأمة لتقبل هذه المفاهيم الجديدة»[14].

وإن كانت حقبة النضج الحقيقي في الفكر الاجتماعي المصري، بما في ذلك نضج المكونات الفكرية الحقيقية للشيخ الإمام يمكن ربطها بأحداث الثورة العرابية 1881 ـ 1882 وما عقبها من عودة إلى الذات للتأمل والتفكير في سبب انحطاط مصر والإسلام، فإن الأسس الفكرية للشيخ الإمام نراها واضحة المعالم في «رسالة الواردات»، وهو البحث الذي كتبه سنة 1874 وفيه نلمح تأثير الأفغاني الذي كانت فلسفته مزيجاً من التصوّف والفلسفة القديمة والحديثة. وكان محمد عبده قد أكّد في بحثه هذا أن الوجود الحقيقي هو وجود الله، هذا الوجود المجرّد غير الخاضع للتغيير والتبديل، «لا وجود إلّا وجوده لأنه المنزه عن حركة عالم

(13) العروة الوثقى، مقالة بعنوان «سنة الله في الأمم». تاريخ الأستاذ الإمام، م س، ج 2، ص325 ـ 331.
(14) الأعمال الكاملة، ج 2، مقالة «خطأ العقلاء» و «كلام في خطأ العقلاء».

الكون والفساد»[15]. و «رسالة التوحيد» التي كتبها الإمام إبان إقامته في بيروت 1885 ـ 1889 لا تخرج في إطارها العام عما جاء في رسالة الواردات مع ظاهرة هذا النضج الفكري الذي تمثل في تحديد الإمام للاهوت الإسلامي. وفي كلا البحثين تحتل مشكلة الحرية والإرادة الإنسانية مكانها البارز ولكنها تنحصر في المستوى النفسي، أي مستوى قدرة الإنسان في التعرف على مظاهر الوجود من حوله، وهي قدرة منحصرة داخل الإرادة الإلهية الحكيمة والعادلة. أما القدرة على الاختيار فيقف فيها الإمام موقفاً وسطاً بين المعتزلة التي كان أصحابها يقولون بأن العقل يستطيع أن يهتدي بنفسه إلى فكرة الواجب أي الله وأن يتجنب المنكر، وأن يميِّز بين العقائد الصحيحة والعقائد الخاطئة، وبين الأشاعرة القائلين بأن الدعوة وحدها هي القادرة على تلقين هذه الأشياء إلى البشر، وبين هذين الاتجاهين نلمح منزع الإمام الصوفي في الدعوة إلى ترقية النفس والإيمان الصادق الجامع بين القوى العاطفية والقوى العقلية في آن معاً. وبين دائرتي ما هو لاهوتي وما هو اجتماعي من الفكر الديني تمثُّل الأخلاق، الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية. فالأخلاق نفسها تنبع من الدين كما تنبع من طبيعة ميل الإنسان إلى الخير واستعداده الطبيعي لتلقي النعم من خالقه. والقرآن الذي هو المصدر الوحيد للحقيقة هو بداية تاريخ جديد للإنسانية، ومن هنا كان همّ الإمام منصباً على تنقية هذا الإسلام، ثم البحث عن الوسائل التي تتم بها إقامة صرح أخلاقي للمسلمين من شأنه إحياء الشعوب والدول الإسلامية وتقويتها. «إن الأصول الدينية المبرأة من مُحدَثَات البدع تنشيء للأمم قوة اتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة... وتوسيع دائرة المعارف وتنتهي إلى أقصى غاية في المدنيَّة»[16].

والشيخ الإمام يستخدم مفهوم السلطة في معنيين أو على مستويين مترابطين، السلطة المطلقة وهي شأن إلهي باعتبار الله خالق الأشياء جميعها، والسلطة في مفهومها الاجتماعي وهي الداخلة في نطاق الاختيار البشري شرط عدم الإخلال بمبدأ العدالة والحكمة. فالجماعة أو الأمة إذا تثقف أفرادها بتعاليم الإسلام، ورعى الحاكمون حق الجماعة في حرية التصرف البعيد عن المنكر، ساد فيها الوئام بين الأفراد والإلفة بين الحاكم والمحكوم، فالسلطة كما تصوّرها الشيخ الإمام هي سلطة معقلنة تستمد مشروعيتها من قوانين مؤسسية قوامها الآيات

---

(15) «رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية والفلسفة الإلهية»، مطبعة المنار، القاهرة، 1925.

(16) العروة الوثقى، مقال بعنوان «ماضي الأمة وحاضرها وعلاجها».

المنزّلة وسنّة السلف الصالح، وهذه الآيات في نصوصها وإيحاءاتها وأدبياتها وفي توجهها العام تشكل إيديولوجية المجتمع، والاجتهاد من شأنه أن يدخل على هذه الآيات حركية تبعدها عن السكون وتدفعها إلى مواكبة التطور الاجتماعي تبعاً لمبدأ الصيرورة.

إن هذه السلطة التي تضمن الحرية للأفراد في رعاية الحاكم العادل قابلة بديموقراطيتها لاستيعاب حاجات العصر أياً كانت التبدلات الطارئة على هذه الحاجات، وذلك على خلاف تيوقراطية الحكم الإلهي الذي لا يخضع لأية رقابة اجتماعية.

فالسلطة الحقيقية لابدّ لها من التنظيم، لأن العفوية، والتمسك بالمصلحة الضيقة هما نقيضان لوجود السلطة الحقيقية. ولكن هاتين المقولتين ظلتا عند محمد عبده مغلفتين بإطار أخلاقي مستمد من ثقافته الدينية، تلك الثقافة التي تقوم على التسليم بأن لدى الإسلام الذي هو «دين العقل»، الحلول الوضعية الكاملة لمعضلات الحياة الماضية منها والحاضرة، وهو ما كان موضع خلاف مع القائلين بأن للحياة قانونها الخاص في التجدد والتطور والتغيّر، وهو قانون يتجاوز المعطيات الدينية، بل إنه يتمثل هذه الحياة الدينية في جملة ما يتمثله من الثقافات الماضية والحاضرة محتفظاً منها بما تلزمه به طبيعة التطور في مجرياتها التاريخية. وظل الشيخ الإمام مؤمناً بحقيقة دينية ثابتة، في أن الإنسانية بلغت مع ظهور الدعوة الإسلامية سن الرشد، وبات رائدها وإمامها العقل. ونصوص الشرع وأحكام العقل متفقة على أن الأمة ليست في شريحة أو طبقة اجتماعية بعينها، وأن الحكم ليس في طبقة أو نخبة من جماعة أو فرد متسلط، والأرض التي استأثر بها والي مصر، وأورثها أولاده وحاشيته من بعده، إنما وضعها الله في خدمة مجموع الأمة، وليس للفرد منها إلا ما يقف عند سد الحاجة، وغير ذلك من الاجتهادات والأحكام التي لا تجد لها سنداً واقعياً في تاريخ الإسلام العملي.

وهكذا ظلت اجتهادات الشيخ الإمام تنقصها الممارسة. فبقي أسير طوباوية حجبته عن مراقبة الأحداث السياسية في داخل مصر، وهذه الطوباوية قادت الشيخ الإمام إلى مقاومة إصلاحات محمد علي جملة، دونما أخذ باعتبارات الملابسات والظروف التاريخية التي رافقت هذه الإنجازات على الصعيد الداخلي ثم الإقليمي والعالمي.

فالشيخ ينعي على حكم محمد علي هذه الاستبدادية التي لا تقوم على شريعة من العلم أو الدين، كما يأخذ عليه توفيره الامتيازات لمن استعان بهم من

الأجانب فجعلهم ملوكاً في البلاد يفعل الواحد منهم ما يشاء دون رقيب «فصغرت نفوس الأهالي بين أيدي الأجانب بقوة الحاكم، وتمتع الأجنبي بحقوق الوطني التي حرم منها، وانقلب الوطني غريباً في داره، غير مطمئن إلى قراره، فاجتمع على سكان البلاد المصرية ذُلّان: ذلّ ضربته الحكومة الاستبدادية المطلقة، وذُلّ سامهم الأجنبي إياه ليصل إلى مرامه منهم غير واقف عند حد أو مردود إلى شريعة»[17]. ونص الإمام يستند إلى خلفية شرعية ترفض الاستبداد ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾[18]. كما ترفض في الوقت نفسه تولية من ظاهروا المسلمين في دينهم ﴿... ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون﴾[19]، ومحمد علي ولّى الفرنسيين أعداء المسلمين، فهو ظالم.

أما السلطة الاستبدادية فلنا عودة إليها في مكان لاحق، وإنْ كنا سلفاً مع القائلين بأن نظام السخرة هذا، رغم كل المبررات الوطنية التي استند إليها، كان وصمة عار في جبين عهد محمد علي، بل في جبين عهود الاستبداد لأولاده وأحفاده دون تمييز، ومع القائلين أيضاً بأن نظام المصادرة الذي عرفه هذا العهد والشكل الذي عرفه فيه كان من معوقات النمو الطبيعي للأمة المصرية[20].

أما الامتيازات الأجنبية كمصطلح اقتصادي، فلم يعرفها عهد محمد علي، بل كان مقاوماً لها في تشبث وعناد لم يعرف لهما تاريخ مصر الحديث مثيلاً، إلى حد أن هذا العهد كان الإرث الذي تشبثت به الحركات الوطنية كلها في عهود التدخل الاستعماري منذ زمن الخديوي سعيد سنة 1854 حتى ثورة جمال عبد الناصر سنة 1952 ، هذا إذا لم نشأ التوغل إلى أبعد من هذا التاريخ، إلى انتكاسة اتفاقية لندن سنة 1841 والتي اضطر فيها عاهل مصر إلى الاحتفاظ بحقه الوراثي على مصر والسودان مع تقييد سلطته واعترافه بأنه تابع للسلطان العثماني، متعهداً بدفع جزية كبيرة إلى خزينته، وملغياً نظام الاحتكارات وفقاً لأحكام المعاهدة التجارية الأنكلو ـ تركية لعام 1838، والتي أصبح بموجبها في استطاعة التجار وأرباب الصناعة الإنكليز ابتياع القطن المصري بحرية وبصورة مباشرة من المنتجين المحليين أو بواسطة وكلائهم، كما استطاعوا تصدير بضائعهم إلى مصر دون أن يدفعوا عليها إلا رسوماً ضئيلة جداً، مما أنزل ضربة

(17) المصدر السابق، ص 727.

(18) سورة النحل 125.

(19) سورة الممتحنة 8، 9.

(18) سورة النحل 125، 13 الممتحنة 8، 9.

(20) راجع للتوسع: Gabriel Bear: **A History of Landownership in modern Egypt 1800 - 1850,** Oxford. U. P. London, 1962.

قاضية ببرامج الاستقلال المصري في ذلك الحين، وكان البداية لتحويل مصر إلى مستعمرة إنكليزية تحت غطاء التبعية الشكلية للباب العالي.

والـذي نعتقده أن الامتيـازات التي يشـير إليهـا محمـد عبـده ليست الامتيازات التجارية بل امتيازات حقوق المشـورة التي كان يسـديها العلمـاء الأجـانب لمحمد عـلي في إطار مشـروعـاتـه الإنمـائيـة الكبـرى دون مسـاس بـالاستقـلال والسيـادة الـوطنيـة، ولكن محمـد عبـده وجـد في حصر هـذه المشورة بالأجانب، وإبعاد «أهـل الحل والعقـد» عنها إسـاءة لجماهـير الأمة التي يشكل فيها أهل الرأي الطليعة النافذة. ولكن هذه المشورة التي كان الشيخ الإمام يراها حقاً من حقوق المسلمين، لم توضع موضع التطبيق في شكل واحد إبان التاريخ الطويل للإسلام، فتطبيقات هذه المشورة اتخذت أشكالاً مختلفة وفقاً لتقدير الحاكم وحاجات الأمة. وإنْ كانت المشورة في الأصل يراد بها المشورة السياسية في اختيار الحاكم، فإن المشورة الإدارية والاجتماعية لم تكن أقل شأناً، وهذه المشورة ذات الطـابع العمـراني العام لم تكن تـاريخياً محصـورة فقط بالمسلمين، وكان إسهام الأجانب فيها كبيراً في عصور الازدهار، وما إسهامات العلماء الفرنسيين إلا من هذا القبيل، لا سيما إسهامات العلماء السانسيمونيين الذين كانت توجهات معلمهم الفكرية ترتكز على إقامة دولة صناعية تستنير بالعلم الحديث، وتعمل فيها أرستوقراطية الجدارة وتزويد الصالح العام بالإنتاج المفيد، والقضاء على الحروب عن طريق التزاوج الفكري، والاتحاد بين الشرق والغرب كما كان يعتقد «أنفانتان» Enfantin تلميذ سان سيمون، والذي وجد في حملة فرنسا الفكرية نواة لتحقيق هذا الهدف[21]. والحق أن هؤلاء العلماء اضطلعوا بنصيب عظيم من الإسهام في بناء الصرح الاقتصـادي والعسكري والثقافي في زمن محمد علي وعهد إسماعيل من بعده، وكانت طبيعة تعاونهم التكاملي داخل اختصاصاتهم تبدو في الظاهر وكأنها هيمنة حقيقية على مؤسسات الدولة بأكملها.

والذين تناولوا أعمال السانسيمونيين مجمعون عـلى تقديـر جهود هؤلاء العلماء، لا في ميدان التقنيات الصناعية والإدارية وحسب، بل في ميدان الفكر الإيديولوجي القائم على الفصل بين السلطات الدينية والسلطات السياسية ذات النزعة العلمية التي تفرضها طبيعة تطور التكنولوجيا الصناعية، وهي النزعة التي طبعت مثقفي عصر محمد علي بطابعها بدءاً من كتابات الجبرتي عن الفرنسيين في كتابه «مظاهر التقديس» و «عجائب الآثار»، وانتهاءً بـ «مناهج الألباب المصرية»

---

(21) Sebastien Charlety: **Essai sur l'histoire du Saint - Simonisme, (1825 - 1864),** T. I., Paul Hartman,, Paris, 1931.

لرفاعة الطهطـاوي في عام 1869، والذي تظهر فيه جلية فكرة الفصل بين العلماء وبين الدولة، والتي انعكست بإسهاب في مؤلف «الإسلام وأصول الحكم»، سنة 1925، لعلي عبد الرازق. وهي الإيديولوجيا أو الفكرة التي كان محمد عبده يخشى أثرها على انقسام المجتمع المصري إلى مجتمعَيْن: أحدهما ديني ذي طابع وطني خاص، وآخر علماني مشدود بأنظاره إلى الغرب؛ فكان يـريد لمصر نـوعاً من التوفيقية التحديثية التي يستوعب فيها الدين الإسلامي التطور الحضاري للغرب.

وفي حين كان المثقفون المنتمون إلى عهد محمد علي يرون في إنجازات عاهل مصر تراثاً قومياً حديثاً جديراً بعميق التقدير، لم يكن الشيخ محمد عبده ينظر إلى تلك المؤسسات القومية الحديثة سوى أنها التنفيذ الخاضع لرغبات الباشا وإغناء لمصالحه الشخصية، وحتى ما ترجم من الكتب العلمية إنما تمّ نزولاً عند رغبة الرؤساء من الأوروبيين الراغبين في نشر آرائهم في البلاد.

وهكذا، جرّد الشيخ الإمام حضارة عهد محمد علي من كل خصائصها الوطنية والقومية لتبدو وكأنها غريبـة عن تراث البـلاد وتقاليـدها وتطلعـاتها المستقبلية. فالوالي حمل الأهالي على الزراعة ليأخذ الغلات، وسخّرهم في الصناعة، فإذا بهم يهجرون العمل والمصنع ساخطين لاعنين، ونظّم الجيش على أنقاض مصادرة أبناء الفلاحين في الطرقات والمدارس والقرى، فأقفلت المدارس وأُفرغت القرى من ساكنيها، ثم إن هذا الجيش كان بتنظيمه وقوته عوناً لظلم الشعب ولم يصل من أفراده إلا النفر القليل إلى رتبة بكباشي.

والمحصّلة، أن هذا الحكم رفع الأسافل وأعلى مرتبتهم في المدن والقرى فانحط الكرام وساد اللئام وانهارت عمد البيوتات الكريمة التي قامت على قواعد التربية والأخلاق والدين، ولم يكن له من الدين إلا التحصيل ودين الكرباج، «أخذ ما كان للمساجد من الرزق وأبدله بفائض روزنامة لا يساوي جزءاً من الألف من إيرادها، وأخذ من أوقاف الجامع الأزهر ما لو بقي له اليوم لكانت غلته لا تقل عن نصف مليون جنيه في السنة، وقرر له بدل ذلك ما يساوي نحو أربعة آلاف جنيه»[22].

وعلى الجملة، فإن حكم محمد علي في نظر الشيخ قضى على الإلفـة بين المصريين، وأزال من نفوسهم وازع الدين، وتجرّأ على سلطان العثمانيين، ولم يورث المصريين سوى الاستكانة، وهي استكانة امتدت إلى ما بعد زمانه، فدخل

(22) محمد عبده: المجموعة الكاملة، جـ 1، ص 727.

الإنكليز لإخماد ثورة عرابي سنة 1882 «بأسهل ما يدخل بها دامر على قوم، ثم استقروا ولم توجد في البلاد نخوة في رأس تثبت لهم أن في البلاد من يحامي عن استقلالها، وهو ضد ما رأيناه عند دخول الفرنسيين إلى مصر، وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير»[23].

ولا نظن أن الشيخ في هذا المقال كان يدعو إلى الثورة رغم عنف اللهجة التي تميز بها، ولكنه من منطلق التوفيقية الاجتماعية كان يعيد النظر في أساس السلطة التي تنعدم فيها حرية الراي، وهو أساس تلتقي فيه السياسة الشرعية الدينية لدى الأصوليين المحدثين بالقانون الوضعي لدى الحقوقيين والساسة الأكثر تعلقاً بالليبرالية الأوروبية، والتي كان من نتائجها ظهور حركة الإصلاح السياسي في البلاد الإسلامية المطالبة بالدستور[24].فمبدأ تقييد السلطة يجد أصوله، بالنسبة للمجتهدين الشرعيين، في «مقاصد الشريعة» التي تحكم بأن غاية السلطة «جلب المنفعة»، ودفع المضرة، أو ما يؤثر صلاحاً ومنفعة للناس عمومية أو خصوصية» كما يذكر الشاطبي في كتابه «الموافقات» والذي كان الشيخ محمد عبده يوصي تلاميذه بدرسه[25]. فبواسطة الحرية يتدبر تعمير الإنسان للأرض ، وضرورة السلطة العمومية تكمن في جعل حياة الناس ممكنة، والمقصود المدني العام للشريعة الإسلامية هي عمارة الأرض وضبط أحوال العمران. والفوضى التي تقابل في المصطلح الشرعي الإسلامي «الفتنة» لا تتأتى فقط عن الغياب التام للسلطة، بل عن وجود سلطة فاسدة ظالمة خاضعة للهوى، وهذا هو معنى الشعار الخلدوني «الظلم خراب للعمران» الذي استعمله الكثيرون من دعاة الإصلاح في نقدهم للاستبداد، وهو الملك القهري الذي لا تضبطه شريعة ولا عقل وفقاً للتعبير الذي استلفه الإمام عن ابن خلدون، فهذا النوع من الحكم داخل في باب المنكر الذي يجب تغييره ، وتغييره بالقلب واللسان هو أضعف الإيمان[26]، «وأفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر»[27]، وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي تحضّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لأن الاستبداد، إذا خلا من العدل، لابد من التصدي له ولو أدى إلى مخاطرة ، وبهذا يظهر السر في تغيير

(23) محمد عبده: **المجموعة الكاملة**، جـ 1، ص 627.

(24) راجع في هذا المجال: الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، 1978. وعلال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط 2.

(25) انظر: **مقدمة** عبد الله دراز لكتاب **الموافقات**، ط 2، المكتبة التجارية، القاهرة ، 1975، ص 2.

(26) حديث رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

(27) حديث رواه أبو داوود والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل.

المنكر وشهادة المفتون بسببه، تبعاً لتفسير أحمد بن أبي ضياف في كتابه «إتحاف الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان».

و «مقاصد الشريعة» وفقاً لاجتهادات أولئك المحدثين من الشرعيين الإسلاميين تلتقي مع فلسفة الفكر الليبرالي للقرن الثامن عشر وأواخر القرن السابع عشر والتي نجد نموذجها الأفضل عند جون لوك منّظر الثورة الإنكليزية (1632 ـ 1704) أبي الفردانية الليبرالية، والخصم اللدود للحكم الأبوي للملوك؛ إذ كان الإنسان في نظر لوك هو الكائن العاقل وفي الحرية تكمن سعادته، وغاية السياسة هي غاية فلسفية أيضاً، ولا سعادة بدون ضمانات سياسية، ولا سياسة حقة إلا وتهدف إلى نشر السعادة المعقولة.

وارتبط مفهوم الحرية عند جون لوك بمفهوم التملك؛ فالملكية هي التي تعطي السعادة، والإنسان الحاذق العاقل هو نفسه، وليست الطبيعة، في أساس كل ما له قيمة تقريباً. «ومن أجل ضمان الملكية يخرج الناس من حالة الطبيعة ويكوّنون مجتمعاً مدنياً غايته المحافظة على الملكية»، والقوانين لا يمكن أن تنال من الملكيات، والسلطة ممنوحة للأمير كي يرعى المصلحة العامة، والسلطة في جوهرها هي سلطة الحرية، وهذه الحرية هي حرية من أجل السعادة، إنها حرية السعادة، بواسطة العقل، وعلى هذا الأساس لابد لكل سلطة لكي تكون سياسية أن تكون عادلة، وإذا نالت السلطة من الحقوق الطبيعية ومن الحرية والملكية الفردية يعترف لوك للمحكومين بحق الثورة وهي تلك المقولة التي تمحورت حولها فلسفة عصر التنوير الأوروبي، وقامت على مرتكزاتها مبادىء الثورة الفرنسية[28].

إن اطلاع الشيخ الإمام على أفكار عصر التنوير الأوروبي أمر لا يرقى إليه شك، وهذا ما نلمحه في فتاويه الكثيرة في مختلف الشؤون، وما نراه عنده من إعلاء لشأن العقل في تفسير القرآن، والذي لم يتقيد في نظرته إليه بالدائرة التي حصره فيها قدماء المفسرين، لابل تجاوز به موقف الفلاسفة الإلهيين والمعتزلة عندما أطلق لهذا العقل البشري حريته التي سنّتها له الفطرة بدون تقييد إلا ما اقتضاه جوهر الشرع، وهو جوهر يحكم بضرورة مسايرة التطور الزمني والبشري. وعصر الأنوار بأكمله هو عصر الدفاع عن هذه الحرية التي اعتبرتها البورجوازيات الأوروبية حقاً من الحقوق الطبيعية، لا بل أساس الحقوق الطبيعية جميعها. ومحمد عبده يلتقي مع هذه الأفكار التنويرية في غير موضع من مواضع

---

(28) راجع: جون لوك: في الحكم المدني، نقله عن الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

دفاعه عن الإسلام الذي هو في منحاه الاجتماعي الحد الأوسط بين الرأسمالية والمشاعية، ومن هنا قابلية هذا الإسلام لاستيعاب مجرى الفكر الاجتماعي والسياسي في الغرب. وإنْ كان عصر الأنوار قد نحا في فلسفته نحواً إنسانياً خالصاً قوامه العلمنة المطلقة، فإن محمد عبده ظل يعتبر هذه الإنسانية تقوم في جوهرها على الدين، وهو ما أبرزته المدرسة الفلسفية الإنكليزية بزعامة فيلسوفها البارز «لوك». فقد كان لوك من أنصار المسيحية العاقلة التي يمكن إثبات معتقداتها الجوهرية بالعقل، ومن هنا كانت إدانته للحماس والتعصب في مادة الدين، وكان يرى كما رأى «كانط» فيما بعد، أن مشكلة الحكم ترتد في النهاية إلى مشكلة أخلاقية، ولذا كان يؤكد على أفضلية الأخلاق النابعة من جوهر الدين، وكان يخشى كما خشي محمد عبده وتلاميذه فيما بعد من نقيضين: السيادة الشعبية، والإطلاقية غير المحددة في شأن التملك، وهذا هو النموذج السياسي والاقتصادي المفضل عند الطبقة الوسطى التي كانت تشق طريقها إلى الوجود في القرن الثامن عشر، أي قبل أن تتحول في نهاية القرن التاسع عشر إلى طغيان رأسمالي جرف كل ما عرفه عصر الأنوار من نوازع إنسانية. وعلى غرار لوك وقف محمد عبده في الحد الأوسط من حقوق التملك، كما وقف في الحد الأوسط ما بين السلفية الدينية المحافظة التي ارتبطت بالإقطاع الكبير، والعقلانية المطلقة التي نادى بها عصر الأنوار.

وهكذا فإن الأزمة التي ظل يعيشها محمد عبده، هي انعدام التوازن بين السلطة والحرية، أو ما نسميه بلغة القوانين الدستورية المعاصرة تنظيم التعايش بين السلطة والحرية في إطار الدولة الأمة. فللإنسان طبيعتان متلازمتان ، طبيعة فردية وأخرى اجتماعية هي التي تنزع بالأفراد إلى القبول بالتنازل عن جانب حريتهم الفردية للسلطة الاجتماعية ومؤسساتها السياسية والحقوقية. وكما أن الأهداف لا يجوز أن تتعدى حدود المصلحة العامة، فكذلك الصالح العام إذا طغى على مبادرة الفرد استحال ظهور الإبداع في أي من ميادين الحياة، «والتقدم الخلقي والمادي، إذا كان مرتبطاً إلى حد بعيد بتنظيم المجتمع فهو متعلق أيضاً بقسم كبير منه بالمبادرة والإبداع الفرديين»[29].

إن ممارسة السلطة تبدو مرهقة إن لم يراع الحاكم مسألة التوفيق بين الجماعية والفردية، وتحديد العلاقة بين الصالح العام أي المجتمع وبين الفرد.

---

(29) اندريه هوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد، تحقيق حداد وعبد الحسن سعد، الدار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1973، ص 39.

فهذه العلاقة ليست مجرد قضية دستورية وحسب، بل إنها تندرج في هذا الإطار العام للحياة الإنسانية والذي تقاسمته فروع الحقوق على اختلافها. «فنظام الأسرة في القانون المدني، هو نوع من الحقل المغلق الذي تتصارع فيه النوازع الفردية نحو الحرية مع حاجة المجتمع إلى السلطة وإلى الاستقرار وإلى الانتظام وإلى التسلسلية. هنالك التعارض مع مبدأ عدم انحلال الزواج وهو ينادي به المجتمع، والنوازع الفردية التي يتطلبها التحرر في العلاقات العاطفية. وكذلك الحال في قانون الجزاء تعارض بين مصلحة المجتمع الذي يقتضي سلطة مباشرة على المتهم من أجل ممارسة قمع صارم للجنح والجرائم، ومصلحة المتهم بالذات تقتضي سبيل الدفاع عن نفسه أكبر قدر من الحرية. وأيضاً قانون العمل تعارض بين المصالح الشخصية لأرباب العمل ومصالح العمال الذين يريدون جميعاً أن تكون لهم الحرية القصوى داخل المشروع الذي يؤكّد مصالحهم الفردية التي تتعارض مع مصلحة المشروع العليا التي هي مصلحة جماعية مختلفة عن مصلحة رب العمل وعن مصلحة العمال»[30].

III ـ الإيديولوجية الدينية في جوهرها هي أساس السلطة، وجوهر الأديان واحد:

إن روح هذه التوازنية وجوهرها الأصيل يتجليان بمعيارهما الاجتماعي والسياسي والديني في كل ما تركه محمد عبده من الآثار والمواقف التي أُطْلِقَ عليها مصطلح «الإصلاح». فهو في تكوينه الثقافي كان رافضاً للمنهج التعليمي الجامد الذي كان يقوم عليه التعليم في الأزهر، ولكنه لم يكن نصيراً للتعليم الحديث الذي أرست قواعده مدرسة الطهطاوي المتأثرة بعلوم الغرب وإيديولوجياته السياسية والتربوية. ومن يقرأ سيرة محمد عبده الذاتية[31] ويقابلها بسيرة علي مبارك[32] يقف على المكونات الفكرية والتوجهات الاجتماعية لتيارين كانا يتجاذبان الطليعة المنورة من الطبقات البورجوازية ذات الأصول الفلاحية من ذوي اليسار، أو الطبقات الفلاحية المتوسطة الغنى والمتمسكة بأصول الدين. فهذه الطبقات وعت ضرورة التغيير بحكم وعيها لمجريات التاريخ المصري في عهديه المتوسط والحديث، العهد المملوكي ـ العثماني، وعهد الفتوح النابوليونية وآثارها على

---

(30) المرجع السابق، ص 40. قابل **المرجعين**، لوك وهوريو، بمقالات **محمد عبده** السياسية، وعلى وجه الخصوص مقالة «الحياة السياسية» في «الشورى والاستبداد» و «الشورى والقانون»، **الأعمال الكاملة**، جـ 1، تحقيق عمارة، م. س.، ص 336 ـ 366.

(31) **الأعمال الكاملة**، تحقيق عمارة، م. س.، ج، ص 530 ـ 531.

(32) **الأعمال الكاملة**، تحقيق عمارة، م. س.، ص 227.

الصعيدين الاجتماعي والسياسي، ومن ثم حكم محمد علي الذي كان في مجراه الاجتماعي السياسي وريثاً لهذه التحولات في خطوطها الكبرى. وإنْ كان هذان الفريقان متفقين على ضرورة الخروج من تخلف القرون الوسطى، فإنهما كانا مختلفين في الوسيلة ومتباعدين في أحيان كثيرة، في طبيعة التصور لمستقبل مصر الاجتماعي، كأمة ذات تاريخ وتراث عريق تداخلت فيه مكونات متعددة النزعات والعناصر، وداخل هذا الإطار التاريخي انحازت فئة إلى مفاهيم الغرب وتطلعاته القومية الحديثة التي قامت عليها نهضة مصر بقيادة محمد علي، فيما ظلت الفئة الثانية تعمل داخل الإطار الديني بهدف اجتذاب الجمهور المسلم من ركود التقليد، وتقريبه من مفاهيم الغرب عن طريق نشر الوعي لجوهر الدين الإسلامي، وهو جوهر لا يتعارض مع معطيات العلوم الحديثة وتطوراتها في مجالات العمران على اختلافها، التقني منها والفكري على صعيد الاقتصاد والفلسفة.

ففي حين نجد علي مبارك يهجر الكُتَّاب وعلومه التقليدية إلى المدارس التي نشرها محمد علي في المدينة والريف ليرقى فيها أرفع المراتب، وليعود من باريس واحداً من أبرز أعلام النهضة المصرية الحديثة في «خططه» المتكاملة في نشر التعليم المدني الحديث، وتخطيط المدن وعمارتها والتخطيط للهندسة الزراعية والبناء الصناعي، ونشر الكتب المفيدة، والحثّ على قراءتها والتحريض على العمل بها من قبل من رأى فيهم الأهلية للقيام بهذا الدور في عهد إسماعيل الذي كان يتطلع لوصل ما انقطع من تجربة محمد علي وإبنه إبراهيم، فإن محمد عبده عندما هجر كُتَّابه وعلومه التقليدية هجره إلى الصوفية التي نال بداياتها على يد خال والده درويش خضر، ومن ثم على يد أصحاب النزعة الصوفية من شيوخ الأزهر المتنكبين عن المنهج التقليدي في النقل، من أمثال الشيخ حسن رضوان صاحب منظومة روض القلوب المستطاب، والشيخ حسن الطويل ، والشيخ محمود البسيوني، هذه الصوفية التي تكاملت معالمها إثر التقائه بالأفغاني في الفلسفة والحكمة والعمل السياسي، وشكّلت مواقفهما المعروفة في عدائهما المشترك للخديوي إسماعيل.

وإنْ كان محمد عبده، وهو الشاذلّي المعتقد، قد انتقد، بدافع من طروحاته الاجتماعية، جانباً مهماً من سلوكات الصوفيين ومذاهبهم في الموالد والولاية والكرامات، مشيراً إلى ما اعترى كتب الصوفية من ألوان الاختلاق والدس في هذه الظواهر جميعها، فإنه ظل أميناً لجوهر تعاليم الصوفية التي هي الإسلام الحقيقي في نظره، لما فيها من مثل عليا في الأخلاق والتربية الدينية والاجتماعية لا تضاهيها شريعة أمة من الأمم، تلك المثل التي عندما حاد عنها جمهور الفقهاء،

إنما حادوا عن أصل الإسلام، وهو القرآن والسُّنَّة، للأخذ بكتب الفقه «فظن الرجل أن غاية ما يفرضه الدين هو معرفة الفرائض والوضوء والصلاة والصوم في صورة أدائها... وأما آداب الدين، وتهذيب الروح، واستكمال الخصال الجليلة، مما جعله الإسلام غاية العبادات وثمرة الأعمال الصالحات فهو مما لا تتوجه إليه عزيمة ولا تنصرف نحوه إرادة، اللهم إلا أشخاص قلائل منشورين في أطراف الأرض، ولا ترقى بهم أمة ولا تسمو لهم كلمة»[33].

بهذه النزعة الصوفية المتعالية على كل تقليد فقهي وعى محمد عبده واقع طبقته الفلاحية المنصرفة إلى الكد والعمل، المعتزة بأصولها المصرية العربية والإسلامية، والتي كانت تجد في الارتباط بماضيها جاهاً يَصْغُر في معياره الجاه القائم على تجميع الثروات الكبرى التي كانت صفة كبار الملتزمين من الشيوخ التقليديين في عهد المماليك والعثمانيين. وإذ ورث محمد عبده من أسرته عظمة هذا الاعتزاز، فقد أضاف إليه ما غرزته الصوفية في نفسه من روح الأنفة والتباهي التي جعلت الأفغاني يقربه ويعجب به ويقول فيه: «قل لي باللّه... من أي أبناء الملوك أنت؟»، وأضفت عليه مهابة أدخلت الروع في نفوس الخديويين، فقال فيه الخديوي عباس: «إنه يدخل علي كأنه فرعون». وهذا ما ميّز شخصية الإمام عن شخصية الفقهاء التابعين لأصحاب السلطة والجاه.

إن بعد الفقهاء عن التصوف «الذي هو الدين»، هو الذي جعلهم يجهلون «سياسة وقتهم وحاله، ولجهلهم بالسياسة لم يعرفوا كيف يمكن تنفيذ الأحكام الشرعية... إذا عرفوا أن الحكم كذا لا يعرفون كيف يجعلون الأمراء والحكام يلتزمون هذا الحكم وينفذونه ولهذا أضاع الدين والسياسة... احتقرهم الأمراء والسلاطين في أنفسهم، واستخدموهم لأغراضهم التي تؤيد سلطتهم ونفوذهم، وحملوهم على الفتوى بما يؤيد رغائبهم ولا يوافق الشرع، فدققوا النظر واستنبطوا لهم ما يطلبون، وأفتوهم بما يشاؤون، وقررت فتاويهم في كتب الفقه على أنها أحكام شرعية، أي أن هذا هو حكم اللّه في هذه المسألة»[34].

وعلى أساس هذه الصوفية التي كان غرض المسلمين منها تربية المريدين بالعلم والعمل ليكون الدين وجداناً في أنفسهم تصدر عنه الأعمال الصالحة، أقام محمد عبده نواة تفكيره الاجتماعي والسياسي في الإصلاح، وشكر ربه على ما هو فيه من نعمة دينية سببها التصوف، وكتب إلى تلميذه الشيخ رشيد رضا يقول:

---

(33) **الأعمال الكاملة**، تحقيق عمارة، م، ج 3، ص 504.

(34) **الأعمال الكاملة**، عمارة : جـ 3، م. س.، ص530 ـ 531.

«إذا يئست من إصلاح الأزهر فإنني أنتقي عشرة من طلبة العلم وأجعل لهم مكاناً عندي في عين شمس أربيهم فيها تَربية صوفية، مع إكمال تعليمهم واستعين بك على ذلك ليكونوا خلفاً لي في خدمة الإسلام... إن إبقاء الأزهر متداعياً على حاله في هذا العصر محال، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه»[35].

كانت الصوفية هي الإطار الفكري الذي تمثل محمد عبده على ضوئه تطلعاته في الإصلاح؛ وكان الأزهر هو وسيلته التي انطلق منها لتنفيذ تلك التطلعات، ومن هنا كانت معاركه مع فقهاء الأزهر وشيوخه الآخذين بالتقليد، وإذا سئل عما داخل الصوفية من شبهات انعكست على مرّ العصور جهلاً مطبقاً في ضمير العامة من الناس أجاب: «نعم... صدر عن الصوفية كلام ما كان ينبغي أن يظهر ولا أن يكتب وفيه ما يوهم الحلول، ولو كنت سلطاناً لضربت عنق من يقول به، وأنا لا أنكر أن لهم أذواقاً خاصة وعلماً وجدانياً، بل ربما حصل فيَّ شيء من ذلك وقتاً ما، لكن هذا خاص بمن يحصل له لا يصح أن ينقله لغيره بالعبارة، ولا أن يكتبه ويدوّنه علماً. إن هذا الذوق يحصل للإنسان في حالة غير طبيعية ولكونه خروجاً عن الحالة الطبيعية لا ينبغي أن يخاطب به المتقيد بالنواميس الطبيعية»[36].

وهكذا وقف محمد عبده في وجه السلطة المستبدة الحاكمة مستعيناً بتصور ديني جديد ليس هو في متوارث الفقه ولا في معهود التصوف، وظن أنه بتصوره الديني هذا يستطيع أن ينتزع الأزهر من سلطة الفقهاء ليحارب به سلطة الدولة العاتية المُتَغَرِّبَة في جوهر مؤسساتها عن تعاليم الإسلام، وأن يجذب إليه جمهور العامة في الريف الذي تداخلت في ضميره الجمعي عن وعي أو لا وعي أحكام الفقه بأحكام التصوف. وظن أنه عن طريق التربية يستطيع أن يرسي أسساً جديدة تجمع بين الفقه والتصوف في وحدة من الانسجام، ولم تكن غاية هذه التربية عند الإمام بعث علوم الفقه أو علم التصوف بل أن يبعث من هذه العلوم ما هو موافق لثقافة العصر لا سيما تلك العلوم المدنية التي تمكّن المجتمع من مواكبة حركة التقدم. فالعلوم الدينية عنده ليست مقصودة لذاتها بل هي وسيلة لغاية اجتماعية، وهو في ذلك، على خلاف من سبقه من المفسرين ما خلا القلة النادرة منهم، ينظر إلى العقيدة بمنظار رجل الاجتماع أو العالم الاجتماعي، وليس بمنظار عالم الكلام أو الفقيه العالم. والإنسان عنده حيوان ناطق ومُتَدَيِّن بالطبع، والإلحاد مرض من الأمراض التي تصيب الهيئة الاجتماعية بفعل ضعف الحيوية

(35) **الأعمال الكاملة**، عمارة: جـ 3، م. س.، ص 531 ـ 532.

(36) المصدر السابق، جـ 3، ص 531.

الدينية أو القصور عن فهم مقاصدها الكبرى، والأديان وجدت لإصلاح حياة الناس في المجتمع، وهي في الإسلام مقدَّمة على الدين، فالدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها»[37].

أما الفروض فغايتها تطبيع المجتمع على اكتناه جوهر الدين والعمل بتعاليمه وفقاً لمقتضيات العقل و «ما فرض من الأعمال إنما هو لما أوجب من التطبع بصالح الملكات»[38]؛ وبذلك تأخذ العقائد مكانتها على مستوى الممارسة، وتصبح العقيدة ضميراً جمعياً للأمة على المستويين العقلي والنفسي. وهكذا كانت العلوم الدينية عند الإمام تنشد تربية العقول وتهذيب النفوس؛ وعن طريق هذه التربية تتحرر العقول من التصورات الفاسدة، وتتحرر النفوس من الأوهام التي تعطل الإرادة، وبالإرادة والموعظة الحسنة تتماسك النفوس وتتآلف، وتضمن الأمة سيادة الدولة واستمرارها. والتعليم الديني هو الحافظ لجوهر الدين الذي تقوى بـه الدولة وتتماسك، «ولا حافظ للدولة ولا واقي للملة سواه... فهو أعود بالفائدة مما يصرف لأي عمل سياسي خارجي أو داخلي، فإنه لا سياسة إلّا بالقوة ولا قوة إلّا بالنجدة ولا نجدة إلا بالوحدة، ولا وحدة إلّا بالطاعة، ولا حقيقة للطاعـة إلّا بالعقيدة الحسنة، ولا عقيدة إلا بحياة الدين، ولا حياة للدين إلا بالتعليم»[39]. ولم تكن فتاوي الإمام على كثرتها تخرج عن هذا الإطار في تفسير الشريعة وفقاً لمقتضيات العصر، لاعتقاد راسخ لديه أن الشريعة التي لا توضع في خدمـة الأغراض الاجتماعية هي شريعة آيلة إلى الجمود، والشريعة الإسلامية التي كانت تسع العالم بأسره، تضيق اليوم بأهلها فيضطرون إلى تناول غيرها، وإذا سألت عن السبب وجدته في أمرين: «إما فقد العارف بالشريعة والدين... وإما عجز العارف عن تفهيم من سأله»[40].

إن العيوب التي وعاها الإمام في المجتمع الإسلامي هي عيوب أمة بأسرها، استوى فيها العلماء والعامة، المتصوفون والفقهاء، الأفراد والحكام، ولا سبيل إلى الإنقاذ وإعادة الثقة إلى نفوس المسلمين إلا بإعادة التوازن بين العقل والإيمان، بين الحريـة والطاعـة، بين الانقيـاد والإبداع، بـين الوحي ومعطيـات العلوم الاجتماعية الحديثة، وهذا التوازن كفيل بالقضاء على مفاسد الجمود ونتائجه:

(37) راجع: **الأعمال الكاملة**، جـ 3، ص 486 _ 487.

(38) المصدر السابق، جـ 3 ، ص 293.

(39) المصدر السابق، ص 84 _ 85.

(40) المصدر السابق، ص 317.

الجمود في اللغة[41]، الجمود في النظام الاجتماعي [42] الجمود في العقيدة[43]، والتعليم في المدارس النظامية والمدارس الأجنبية والتعليم الأهلي[44].

إن هذه التوازنية التي تلمح ركائزها في مقالته «المدبِّر الإنساني والمدبِّر العقلي الروحاني» هي التي طبعت فكر الإمام بطابع الانفتاح الظاهر على الثقافات الأجنبية، فلم يجد حرجاً في الجمع بين الدخيل والأصيل في الثقافات والعلوم، فيجمع في وقت مبكر في حياته الفكرية بين الإيساغوجي في المنطق وشرح «العقائد النسفية» لسعد الدين التفتازاني، وبين «مقولات السجاعي» بحاشية العطار، و «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية» لغيزو[45]، وكتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه المتأثر بفلسفة الأخلاق عند اليونان، ومقدمة ابن خلدون في علم العمران. ولم يجد حرجاً في دخول المحافل الماسونية في جملة من دخلها من الطلائع الوطنية المستنيرة في مصر، وهي المحافل الآخذة بشعارات الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والإخاء، والدعوة إلى تحرير العقول، وإبعاد نفوذ الكنيسة عن دوائر البحث العلمي.

وهذه التوازنية قادت الإمام في فكره السياسي إلى دخول «الحزب الوطني الحر» الذي كان شعاره «مصر للمصريين» لا للأجانب ولا للشراكسة، بل هي لكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها دون تمييز في العقيدة أو الجنس[46]؛ كما قادته إلى التعاون مع رياض باشا برغم كونه مستبداً «لأنه رجل شريف وهو أفضل من تجران وبطرس وأرتين ممن لا يريدون خيراً بنشر روح التعليم الإسلامي... ولأن أرتين يمثل سيادة رجال المال والمضاربين الذين سيتمتعون في عهده بالرخاء والرفاهية، إذ سيحكم البلاد فريق من الأجانب النازحين من كل صوب»[47]. ولقي الإمام في رياض كامل التقدير، فهو الذي استصدر للإمام عفواً من الخديوي توفيق، وأوكل إليه رئاسة تحرير الوقائع المصرية، ومسؤولية الرقابة على المطبوعات سنة 1881، وجعله عضواً في المجلس الأعلى للمعارف العمومية سنة 1881 - 1882.

---

(41) المصدر السابق، جـ 3، ص 320.

(42) المصدر السابق، جـ 3، ص 321.

(43) المصدر السابق، جـ 3، ص 323.

(44) المصدر السابق، جـ 3، ص 325 ـ 328.

(45) Guizot. F. Histoire de la civilisation en Europe, Paris, 1938.

(46) راجع: برنامج هذا الحزب في **الأعمال الكاملة**، جـ 2، ص367 ـ 370.

(47) المصدر السابق، ص 704.

وإنْ كانت هذه التوازنية الإصلاحية قد أصيبت باهتزاز ظاهر إثر تحالف الإمام مع العرابيين بعد مظاهرة عابدين 1881، وصدور المذكرة الثنائية الإنكليزية الفرنسية في يناير 1882، التي حملت الإذلال لمصر والمصريين، وحملت الإمام على الثورة التي استمرت إبّان تعاونه مع الأفغاني في إصدار «العروة الوثقى» ما بين 13 مارس 1883 وأكتوبر 1884، فإن هذه الثورة ما تلبث أن تنكفىء ليعود الإمام إلى مواقعه الإصلاحية، واعتماد التربية أساساً لإصلاح الدين بدلاً من العمل السياسي. وكانت بدايات هذه المرحلة تأسيسه الجمعية السرية للتقريب بين الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام[48] باعتبار أن جوهر هذه الأديان واحد هو الدعوة إلى الحق.

أما ما لحق هذه الأديان من الزوائد الباطلة فإنه لا يؤثر في الجوهر الذي هو ثابت باق، وهو ما دعا إليه القرآن بقوله ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾[49]. فمنبع الأديان واحد بحيث لا يظهر للمتأمل فيه إلا فروق في بعض الأحكام، وأما ما تبقى فإنه من الزوائد التي «أدخلها عليه أعداؤه والجَهَلَة من أحبائه فأفسدوا قلوب أهاليه». وعلى ضوء هذا التوجيه الذي مال إليه، وضع في بيروت 1878 «لائحة إصلاح التعليم العثماني»[50] و «لائحة إصلاح القطر السوري»[51]، وشرع في كتابه «لائحة إصلاح التربية في مصر»[52] التي قدمها إلى كرومر مباشرة بعد عودته إلى مصر. كما شرع في تحقيق الكتب الوثيقة الصلة بالتراث العربي الإسلامي في مثل تحقيقه لمقامات بديع الزمان الهمذاني ونهج البلاغة، وألقى سنة 1886 في المدرسة السلطانية ـ ببيروت، دروسه في التوحيد، التي جذبت إليه الطليعة النابهة من المسيحيين المنورين، وهي المحاضرات التي جمعت منقحة ونشرت في مصر بعنوان «رسالة التوحيد»[53] والتي بدأ بعدها بتفسيره لآيات القرآن ودام عمله فيه قرابة سنتين.

ونحن أمام هذا الثبت من المؤلفات نلتقي بمنهج فكري بيّن التماسك، قوامه إسلام نظيف ينشد الحقيقة عن طريق تطهير العقول من الأوهام الفاسدة، وتنزيه

---

(48) عثمان أمين: **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مكتبة الانجلو المصرية، 1965، ص 48. **والأعمال الكاملة**، جـ 1 ، ص 26.

(49) آل عمران، 64.

(50) راجع: **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 71 ـ 85.

(51) المصدر السابق، ج 3 ، ص 91 ـ 101 ـ

(52) المصدر السابق، ج 3، ص 91 - 101.

(53) نجد نصّها الكامل في المصدر السابق، ص 353 ـ 435.

النفوس من الملكات السيئة التي تلازم تلك الأوهام، لتتجلى في الإنسان حرية العقل، والإرادة الطليقة من القيود البشرية وما يظن أنها شعبة من الإرادة الإلهية، إسلام لا واسطة فيه بين العبد وربه، إسلام حر من كل عبودية، الناس فيه متساوون لا تفاوت بينهم إلا ما يمليه تفاوت أعمالهم، ولا تفاضل إلا تفاضلهم في العقول والمعارف، العمل فيه حق لكل قادر عليه مع ضمان استقلاله وحماية حق الأفراد في حق تسابق الهمم في السعي دون عقبات ضمن حدود المصلحة العامة، استقلال في الرأي والفكر ، واستقلال في الإرادة اللذان بهما تكمل إنسانية الإنسان[54]. ومحمد عبده يدرك أن هذين الركنين: حرية الفكر وحرية الإرادة، كانا في أصل النهضة الأوروبية الحديثة، ولكن بلوغهما لم يكن من داخل الدين كما كان يظن محمد عبده، رغم أن جوهر التعاليم المسيحية يُقِرُّ بهما، بل إن الحصول عليهما كان نتيجة مخاض اجتماعي عسير لم تكن فيه الكنيسة على حَيْدة. والمقابلات التي أقامها محمد عبده بين المسيحية والإسلام لجهة عقلانية الإسلام ولاهوتيَّة المسيحية، بين السلطة المدنية في الإسلام والتيوقراطية في الغرب المسيحي لا تنفي عن الإسلام ارتباط الدنيوي فيه بالماورائي؛ فالأديان متفقة على التوحيد، ولكنها مختلفة في العبادات، وهي جميعها تنزع إلى تقييد سلطة العقل، أو كما يقول الشيخ الإمام نفسه: «نص الكتاب على أن دين الله في جميع الأزمان هو إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه مما هو مصلحة للبشر، وعماد سعادتهم في الدنيا والآخرة ، وقد ضمنه كتبه التي أنزلها على المصطفين من رسله ودعا العقول إلى فهمه منها، والعزائم إلى العمل به، وإن هذا المعنى في الدين هو الأصل الذي يرجع إليه عند هبوب ريح التخالف، وهو الميزان الذي توزن به الأقوال عند التناصف...»[55]. فالعقل الذي أعلاه الشيخ الإمام هو العقل المقيد بحدود الفهم للأصول، وهي أصول ثابتة خارجة عن حدود الزمان والمكان، أصول ذات سلطة لا تاريخية. ومن هنا كان دور العقل مقيداً بحدود الفهم لتلك الأصول، وكل حرية في الحركة والإبداع يجب ألّا تصطدم بهذه الأصول، ولعل هذا هو الفارق الكبير بين موقف محمد عبده ورعيل المفكرين الذين تعاونوا مع سلطة محمد علي. فهؤلاء اعتبروا المسلمات الدينية جزءاً من حركة تاريخية يخضع لها تطور الأديان، وعندما تناولوا التراث الإسلامي تناولوه كتراث اجتماعي متحول مرتبط بظروف تطور الحركة الاجتماعية، وليس كمعطى لا تاريخي ثابت. وإنْ كانت خلاصة فكر محمد عبده

(54) خلاصة مقتضبة لما جاء في مقالته الدين الإسلامي او الإسلام، جـ 3، ص 439 ـ 450.
(55) الاعمال الكاملة، جـ 3، ص 447.

تمثل ضمنياً مصالح الطبقة المتوسطة، فإن عرابي كان هو الآخر ممثلاً لهذه الطبقة، ولكن كان لكل منهما منحاه في الفكر والعمل. وكانت النزعة الخلقية الدينية وراء تشبث الإمام بالديمقراطية التي لابد أن تعطي ثمارها بعد أن تكون تعاليم الإمام الإسلامية قد انتشرت عن طريق التربية. وهذه الديمقراطية كان يراد بها قيام السلطة بعد أن تكون القاعدة الاجتماعية أو الشعبية باتت على درجة من الوعي الديني الكفيل بإرساء السلطة البديلة. والشيخ الإمام في عمق غاياته من التعليم الديني، لم يكن ينشد توحيد المعرفة في مناحيها النظرية، بل توحيد السلوك ؛ فالطالب لا ينجح في الامتحان لمجرد فهمه للمعلومات، بل تُراقب سيرته ليُتحرى من كون سلوكه منطبقاً على الأقوال، وفي ذلك تلمح المنحى التسلطي المنافي لأعراف الديمقراطية وفلسفاتها في الغرب.

ومن هنا نجد أن الإمام كان يتطلع إلى سلطة نابعة من تاريخ بلاده تقف في وجه تلك السلطة المستندة في بعض وجوهها إلى تعاليم غربية أو مجلوبة من خارج، فيما كان الفريق المتعاون مع السلطة الوطنية الحديثة يفسر تاريخ مصر على ضوء معطيات الفكر الأوروبي. وإنْ كانت المادة التاريخية عند كلا الفريقين متقاربة أو واحدة، فإن طبيعة النظر إلى هذه المادة أظهرت البون الواسع بين تطلعات الإمام وتطلعات الجيل الآخذ بثقافات الغرب التي أرسى قواعدها حكم محمد علي. ولا نظننا مخطئين إذا اعتبرنا أن العودة إلى جذور القضية التاريخية للأمة المصرية في العصر الحديث من شأنها أن تضمن لنا استنارة نفسر بها مواقف الإمام من سلطة الخديويين التي وقف عمره يناصبها العداء، ومواقفه من تلك السلطة الدينية التقليدية التي أراد لجوهرها النماء دون جدوى، فكانت عوناً للسلطة السياسية على تعاليمه. وإنْ كان المثقفون المتغربون وجدوا سبيلهم إلى التعاون مع سلطة الخديويين ومؤسساتها الحديثة بشكل أو بآخر، فإن محمد عبده ظل في الحد الأوسط بين تيارين متناقضين لكل منهما جذوره التاريخية على أرض مصر: الجذور الإقطاعية الدينية المتوارثة من عهود المماليك والعثمانيين، والجذور الحديثة التي لم تحل حداثة عهدها دون اكتسابها مواقع ثابتة في الأرض المصرية، لأنها كانت محصلة للتفاعل بين طبقة نامية هي طبقة البورجوازية المصرية، والتي وجدت في حملة نابوليون، على مستوى الوعي الاجتماعي، نافذة جديدة للتحرر من ربقة ماضٍ مثقل بالقيود.

ففي مستهل القرن التاسع عشر أسقطت ـ نتيجة الغزو الفرنسي ـ سلطة المماليك لصالح الفئات الشعبية بزعامة العلماء من شيوخ الأزهر، ولكن دخول الفرنسيين وما رافقه من ممارساتهم السياسية أفرز نوعاً من الاصطفاء لأولئك

الشيوخ على أساس من الوعي السياسي الحديث، عندما أقام الفرنسيون دواوينهم، ومارسوا نوعاً من الحكم الذاتي الديمقراطي بمؤازرة الصفوة المنوّرة من الأزهريين، وإنْ كانت طبقة العلماء قد حافظت على جانب من تماسكها في زمن الفرنسيين، فإن هذا التماسك تعرض للخلل بعد خروج الفرنسيين وقيام سلطة محمد علي، أي الدولة الحديثة في مصر. وإنْ كان العلماء قد أسهموا في رفع محمد علي إلى السلطة، فإن نفوذ هؤلاء العلماء دخل عالم الزوال بعد أن استقرت السلطة كلها في يد الباشا الذي مال في توجهاته نحو الغرب الأوروبي يستمد منه القوة في بناء حضارة مصر الحديثة، وكانت كل مرحلة من مراحل هذه السلطة الحديثة تطبع مصر بطابعها وتترك ظلالها في المرحلة التي تليها سلباً وإيجاباً، وتفكير محمد عبده رغم تباعد الشقة الزمنية بينه وبين تلك البدايات لقيام السلطة الحديثة، هو من هذه البدايات في الصميم يحاول التأليف بينها، فيخفق في هذا التأليف حيناً ويصيب حيناً آخر. فقد أراد الإمام أن يدخل العصرنة بأقنية مستحدثة من الأصوليات الدينية العميقة الجذور في تاريخ بلاده، والتي كان لها على أرض الواقع المصري في زمن الشيخ الإمام جمهورها الواسع، وكان هذا الجمهور كلما ارتقى في مدارج الوعي الاجتماعي والسياسي وجد فريق منه ضالته في العصرنة الكاملة وأسسها العلمانية، ومن تخلّف عن ركب العصرنة لم يجد في فكر محمد عبده ما يشبع تطلعاته فانحاز إلى السلفية الأزهرية الموغلة في النصّية، وشكّل ذلك نذيراً خطيراً من الانقسام الإيديولوجي كان يحول دون انصهار فئات الأمة في وحدة قومية متراصة، وهذا الانقسام هو السمة البارزة التي ما زالت تطبع الشخصية المصرية حتى أيامنا هذه.

فما هي الأسباب التي أعاقت هذا الانصهار، وما هي الظروف التاريخية التي أسهمت في تطور مصر باتجاه إرساء قواعد السلطة الحديثة في أواخر القرن الثامن عشر؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة من شأنها أن تزيل كثيراً من جوانب الغموض حول مؤسسة السلطة التي أرسيت قواعدها في أيام محمد علي، وكانت مثار جدل بين صفوف المثقفين المصريين لحقبة طويلة من الزمان، وشكل فيها محمد عبده الحلقة المحورية لفكر النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحظيت آراؤه باهتمام الدارسين الاجتماعيين والمعنيين بشؤون السياسة والفلسفة والفقه طوال النصف الأول من القرن العشرين.

فالشيخ محمد عبده المتأثر بالفكر السياسي الأوروبي كان شديد الحرص على استيعابه وفقاً لمعطيات التراث الإسلامي، لا سيما تلك الأساسيات التي تجد أصولها في القرآن والسنة. والعودة إلى هذه الأساسيات كان من شأنها في نظره

أن تزيل الخلافات العارضة بين جوهر الفكر الأوروبي والإسلام، فهذا الفكر الأوروبي الوافد هو حقيقة واقعة لا مجال إلى رده، وهو علماني في جوهر تعاليمه، وهذه العلمانية كانت مبغضة لدى الجماهير الخاضعة لتوجيه المحافظين. والنقطة البارزة التي ظلت محور تفكير الشيخ هي إمكانية إزالة هذه العدائية عن طريق التثقيف الشعبي المستند إلى جوهر الدين، وهو ما تجاهله حكم محمد علي الذي أرسى أسس حضارته على قواعد علمانية ثابتة، متحدياً في ذلك مشاعر الأمة في تاريخها وتقاليدها، فأقام بذلك على الأرض المصرية مجتمعَيْن متناقضين: أقلية فاعلة، وأكثرية اتخذت السلبية مرتكزاً لها في مقاومة عهد محمد علي وسلطته المستبدة، ولكن هذه السلبية تحولت بعد حقبة قصيرة من سقوط محمد علي إلى إيجابية من نوع آخر أسهم في ظهورها انسياق خلفاء محمد علي في الاتجاه الليبرالي الذي فرضته الظروف التاريخية على مصر، وهذه الليبرالية الرأسمالية كانت ، وهي تغزو اقتصاد مصر وتدخلها في التبعية للسوق الرأسمالية العالمية، تدخل معها تلاوين من الوعي الاجتماعي أفاد منه الوعي الديني واستطاع أن يكوِّن مدرسته الاجتماعية والفلسفية الفاعلة وكان محمد عبده المنظر المبدع لهذه المدرسة.

الفصل الثاني

الأمة مصدر السلطة

الأمة الإسلامية والأمة القومية

أ ـ الأمة الإسلامية:

عرف محمد عبده بمناوأته لسلطة الأسرة الخديوية في مصر بدءاً بعهد مؤسسها الأول محمد علي، وانتهاءً بعهد الخديوي عباس حلمي الذي أبدى استياءه العلني من الشخصيات الرسمية التي شاركت في مأتم الأستاذ الإمام في الإسكندرية في 11 يوليو من سنة 1905 م. (7 جمادي الأول سنة 1323 هـ).

وإذا وضعنا جانباً ما رواه الشيخ الإمام عن مذكرات طفولته، وما لقيته أسرته في عهد محمد علي من ضروب التنكيل لوقوفها في وجه مظالم هذا العهد[56]، فإن حقبة نضاله الفكري تعتبر امتداداً لحقب سابقة لولادته تجد أصولها في بداية القرن التاسع عشر. فقد كان الشيخ محمد عبده بتأثير الأفغاني وأفكاره معادياً لعهد إسماعيل، لا بل إنه اتهم بتشجيع من الأفغاني نفسه بإعداد غير موفق لاغتيال هذا الخديوي، ولكنه نجح في سعيه مع العاملين على خلع إسماعيل واستبداله بولي عهده الخديوي توفيق، صديق الأمس في المحفل الماسوني الذي سرعان ما انقلب على الأفغاني وعبده بعد استلامه الحكم، فنفى الأول من مصر في يوليو سنة 1879، وعزل محمد عبده من منصب التدريس في مدرستي العلوم والألسن ووضعه تحت الإقامة الجبرية في قريته «محلة نصر» مدة عام كامل، إلى أن استصدر له رياض باشا سنة 1880 عفواً من الخديوي توفيق ليعينه محرراً لـ «الوقائع المصرية»، ثم مسؤولاً عن الرقابة على المطبوعات مدة

---

(56) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، جـ 2، ص 315 ـ 335.

عامين، نفي بعدها الشيخ الإمام إلى خارج مصر إثر انضمامه، مع أعضاء الحزب الوطني الحر إلى العرابيين، واشتراكه في قيادة الثورة العرابية التي لقيت هزيمتها المفجعة على يد الإنكليز سنة 1882، فدخل محمد عبده السجن لمدة ثلاثة أشهر، ثم حكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات امتدت إلى ما يقرب من ست سنين (1882 ـ 1889) بسبب مقاومة الخديوي توفيق لعودة الإمام، وهي عودة ما كان لها أن تتم لولا سعي سعد زغلول لدى المقربين من اللورد كرومر، من أمثال الأميرة نازلي هانم فاضل، والشيخ علي الليثي، والغازي أحمد باشا، وقبول كرومر هذه الوساطة شرط أن يمتنع الإمام عن العمل في السياسة، وأن يقصر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري، وكانت هذه العودة بداية تحول في حياة الإمام السياسية؛ فعداوة الشيخ للخديوي توفيق أوقعته في شباك التعاون مع كرومر ليناطح به «قصر عابدين» مناطحة.

وإنْ كانت مهادنة الإمام للإنكليز جلبت عليه نقمة أستاذه الأفغاني الذي كتب إليه يقول «كن فيلسوفاً يرى العالم ألعوبة، ولا تكن صبياً هلوعاً»، فإنها أثارت عليه غضب القوى السياسية المتناقضة؛ الحركة الوطنية بقيادة مصطفى كامل، والمحافظين بقيادة الأزهريين، كما أنها زادت في نقمة الخديوي توفيق الذي كان قد بدأ يتحول عن الإنكليز، ومن ثم في نقمة الخديوي عباس حلمي الثاني الذي استنَّ لنفسه سياسة استقلالية إثر توليه السلطة بعد أبيه؛ إذ وجد في نهج محمد عبده التربوي والديني : من إصلاحه للأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية ما يتيح للإنكليز الركون إلى الهدوء والاستقرار، ويبعد عنهم خطر المواجهة السياسية الشاملة. والمبررات السياسية التي يسوقها محمد عبده لمعاداته سلطة الأسرة الخديوية تتركز على إيغال هذه السلطة في الاستبداد الذي «هو تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضاً إليه وحده، إن أراد قام به، وإنْ لم يرد لا يؤخذ عليه وهو الاستبداد المطلق»[57].

وإنْ كان هذا التعريف للاستبداد تلتقي في قبوله التيارات الديمقراطية المعاصرة على اختلاف منازعها، فإن أصل الاستبداد يدخلنا في مسألة الأصل الفلسفي للسلطة نفسها. والشيخ محمد عبده يرفض الأصلَيْن المتعارف عليهما في السلطة السياسية: الأصل الإلهي والأصل الشعبي. فهو لا يعتقد بالحق الإلهي الماورائي الذي قالت به المسيحية في القرون الوسطى والتي تؤكد أن الله اختار

(57) المجموعة الكاملة لاعمال الإمام، جـ 1 ، ص 350.

الحكام بنفسه وزوّدهم بالسلطات الضرورية لقيادة الشؤون البشرية، ولكنه يرفض في الوقت نفسه الفلسفة السياسية الحديثة للديمقراطيات التي ترى أن منبع الحكم هو في الشعب، أي في مجموع التجمع البشري الذي تمارس عليه السلطة، وهي النظريات التي ظهرت في القرن الثامن عشر وسعت إلى إيجاد الكوابح الدستورية والإجرائية التي تحول دون أن تصبح السلطة مطلقة ومستبدة، وذلك عن طريق المؤسسات السياسية التي يساندها الاقتناع الشعبي المنتشر في المجتمع والذي يشارك فيه الحكام والمحكومون، وهو أن السلطة يجب أن لا تمارس إلا في حدود مصلحة الجماعة.

وإنْ كان لابد لنا من الاجتهاد لتقريب صورة لمنزع محمد عبده في الفكر السياسي الحديث، فإن أقرب ما نجده عنده هو نظرية الحق السماوي التي نادى بها جوزيف ده ماتر، وفحواها أن السلطة في أساسها هي جزء من النظام السماوي للعالم والذي وضع اللّه تنظيم الجانب السياسي منه تحت تصرف الحكام، أي تنظيمه بوسائل بشرية، وهذه النظرية تهيّىء تبريراً للحكم الديمقراطي، أي للحكم الذي يمارسه الشعب، أو للحكم الذي تمارسه نخبة تشرف على أعمال الرئيس الواحد. وهذه الفلسفة ذات المنطلق الديني هي الأساس الشرعي لمقاومة الشكل المطلق المستبد للحكم، لا سيما إذا كانت الأفكار الدينية في المجتمع هي واحدة، وهي في الوقت نفسه مقبولة من قبل المحكومين والحكام قبولاً يجعل الأولين يطيعون والآخرين لا يسرفون في استعمال السلطة، وهي نظرية لها مرتكزاتها الاجتماعية والسياسية في الإسلام، لا بل هي أساس الحكم في الإسلام في نظر نخبة من المجتهدين المعاصرين، ولعلها هي النظرية التي راقت لمحمد عبده فأجهد نفسه في بعثها عن طريق التعليم وتفسيره لآيات القرآن، وفتاويه التي تجاوز فيها من سبقوه من الأئمة والفقهاء كماً ونوعاً، فكان حامل لواء الشورى وفقاً لمفهوم إسلامي حديث.

ونحن لن ندخل في تاريخية المنابع الفلسفية لأنواع السلطة، كما لا ندخل في الاجتهادات الحقوقية والفلسفية والاجتماعية التي ترى أنه ما دامت مصلحة الجماعة هي الغاية، فإن هذه المنابع لا تشكل خلافاً جوهرياً. المهم أن الشيخ محمد عبده كان يرى أن الشورى هي أساس الحكم في الإسلام، وهذه الشورى لها صفة مدنية واضحة، وأنَّ كلَّ ما دَاخَلَ الحكم الإسلامي من منازع الاستبداد هو غريب عن الإسلام ويستند إلى منابع خارجية. وهو عندما يُلِحُّ على أن يعود للإسلام نقاؤه الأصيل، فإنه يستند إلى الخلفية السياسية التي قام عليها الحكم في الإسلام، وهذه الخلفية الإسلامية تجد منابعها في الأصول الدينية، ومصدرها

حكمة تنزيل الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة. فالاستبداد المطلق ممنوع في أساس الإسلام - لمنابذته حكمة الله في تشريع الشرائع، ومعاندته لصريح الآيات الشريفة، والأحاديث الصحيحة الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الرشيدة، وهو في الوقت عينه خرق لإجماع السلف الصالح من المؤمنين.

والشيخ لا يعوزه على هذا الصعيد تقديم الأدلة والشواهد من عهود الخلفاء والولاة ووصاياهم إلى العمال في الأقاليم، والوعيد في حالة مخالفة هذه الوصايا وتلك التعاليم التي تحثّ على اتباع منهج الشرع، كما لا يعوزه التفريق بين السلطة الإجرائية وما تقتضيه من حزم في تنفيذ القانون وبين الشرع المسنون، لأن صاحب السلطة الإجرائية يكون مقيداً بالمرسوم، محصوراً في دائرة المشروع، وحزمه في ذلك لا يسمّى استبداداً. والقيِّم في الحفاظ على الحدود بين الاستبداد والتنفيذ السلطوي هو الأمة أو نخبة من علمائها استناداً إلى منطوق الآية: ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾[58].

وإن كان الشيخ الإمام يحتفظ بالمعنى الإطلاقي للأمة، أمة المسلمين أو أمة محمد، فإنه يتخير من معاني الأمة تلك التي أوردها الأنباري في زاهره[59] لمصطلح الأمة؛ فالأمة الجماعة هي التي ترصد أعمال الحكام والولاة وتردهم إلى الشريعة الحقة عند الاعوجاج. والأمة هي الجماعة الداعية إلى الخير داخل الأمة الكبرى، أي المجتمع الإسلامي بمجموع فئاته. أما الأمة الجماعة، فالمقصود منها جماعة العارفين بالواجب يدعون إليه،والممنوع ينهون عنه. «وكما كلّفت الشريعة المطهرة جماعة المسلمين بمناصحة أولياء الأمور، والأخذ على أيدي الظالم منهم، وانتقاء طائفة من خيارهم للهداية والإرشاد، ووعدتهم بقرب العقاب إذا لم يردوا الظالم عن ظلمه عند إحساسهم به، كذلك كلّفت ولاة الأمور بأن يأخذوا بآراء رعاياهم فيما ينظرون فيه من مظان المنافع ومجالبها، قال اللّه مخاطباً لنبيه الذي لا ينطق عن الهوى: ﴿ شاورهم في الأمر ﴾»[60].

والشيخ محمد عبده، الآخذ برأي العلماء في أنّ أقبح ما يوصف به الرجال ملوكاً كانوا أم سوقةً هو الاستبداد بالرأي وترك المشاورة، يعتبر مناصحة الأمراء

---

(58) آل عمران ، 104.

(59) **الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الانباري**، تحقيق صالح الضامن، جـ 1، دار الرشيد للنشر، 1979، ص 28 و 250.

(60) **الاعمال الكاملة**، ج 1، ص 353.

واجباً على الرعية، وعلى ولاة الأمر ألّا يمنعوهم عن هذا الواجب. فالمشاورة واجبة، بدليل قوله تعالى: ﴿شاورهم في الأمر﴾ والمشاورة هنا إنما تفسر على معنى الوجوب لا معنى الندب، والشورى بالتالي من الأمور الشرعية الواجبة، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار قاعدة تغيير الحكام بتغير الزمان، مما يجعل المشورة واجبة وجوباً شرعياً، وليست واردة على المسلمين عن طريق احتكاكهم بالأجانب، بل هي نزوع إلى ما هو واجب بالشرع، ونفور عما منعه الدين وقبّحه لما شهدوه من الآثار المشؤومة للاستئثار في الرأي المفضي إلى الاستبداد.

إن «ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب» . هذا ما صرّح به علماء الشرع. والأمة التي لا رائد لها ولا مرشداً يهديها الصراط المستقيم تتعرض للإثم، وتستحق العقاب، ولذا فإن الله «قد فرض على الأمة الإسلامية أن تقوم منها امة أي طائفة، وظيفتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حفظاً للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون، وصوناً لأحكامها من أن يتعالى عليها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها ويخلّوا بنظامها، إذ تحرفهم عن العمل بها الأهواء إذا تُركوا وشأنهم ولم يؤخذ على أيديهم في الاسترسال مع داعيات الشهوات، فلم يجعل الله الشريعة في يد شخص واحد يتصرف بها كيف شاء، بل فرض على العامة أن تستخلص منها قوماً عارفين، لجلب كل ما يؤيد جانب الحق، وتبعيد كل ما من شأنه أن يحدث خللاً في نظامه أو انحرافاً في أوضاعه العادلة»[61].

وإنْ كان الشيخ محمد عبده ظل طوال حياته محافظاً على مقولته الثابتة في أنه ليست هنالك سلطة دينية في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وأن النبيّ نفسه كان مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، وأن المسلمين لم يعرفوا في عصر من العصور تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية في عزل الملوك وتقرير الضرائب، ووضع القوانين الإلهية[62]، فإن الشيخ كان أرثوذكسياً في اعتماد القرآن والسنة مصدراً لشرائع الأمة، مؤكداً على الترابط الحتمي بين السلطتين الدينية والمدنية في الإسلام كنتيجة للوحدة العضوية في النظرة الإسلامية إلى الكون، لا بل إن هذا الترابط العضوي بين ما هو روحي وزمني هي الميزة الخاصة لتفوق الإسلام كمؤسسة دينية ومؤسسة اجتماعية في آن معاً و «رسالة التوحيد» التي حملت الأسس

(61) الاعمال الكاملة، ج 1، ص 352 ـ 353.

(62) راجع في ذلك كله الأعمال الكاملة، ج 3، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، والرد على هانوتو.

النظرية لتجديدات محمد عبده، تراها شديدة الحرص على هذه الأساسيات التي نزلت بها الآيات وأكدَّتها الأحاديث الصحيحة الإسناد. وإذا توقفنا عند حرية الإرادة عند الإمام، لما لها من علاقة بالحياة الاجتماعية والسياسية، فإنّا لا نراها مطلقة بل هي مرتبطة بالسبل الموصلة إلى السعادة في هذا العالم وفي العالم الآخر. ولذا، فإن العقل البشري فيها محتاج إلى معين يعينه على إدراك الأفعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينية التي تتوقف عليها سعادته آخر الأمر، وهذا المعين هو النبي. فالرسالة النبوية هي المرجع، وفي ذلك حد من قدرة الإرادة الإنسانية وقدرة العقل، وما يستتبع عجز هاتين القدرتين من عجز عن ممارسة الفعل بحرية على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

ومع تسليمنا بتحديدات محمد عبده وأخذه بالدليل العقلي وربطه الحكم بين الفلسفة والدين، لأن القرآن أقام العقل حكماً فاصلاً في إقـرار اليقين، وبنى أحكامه على أسس عقلية، يبقى القرآن من وجهة النظر القومية هو القانون المنْزَل لدولة فوق الأوطان، يُعتبر الدين فيها أساس المواطنية، والسلطة، مهما قيل في مدنيتها، تبقى منبثقة عن اللّه ومسيّرة بوساطة أداة بشرية.

ورقابة الجماعة التي ألحّ عليها محمد عبده، هي وحدها الحافظة والمؤتمنة على ممارسة السلطة الإلهية، سواءٌ كانت ممثلة بالخليفة على رأي الماوردي، أو في الوازع المعتدل الذي تقتضيه الضرورة لِيَزَعَ الناسَ من أن يمزق بعضهم بعضاً كما يقول ابن خلدون. والأمة الإسلامية في هذا الإطار تدخل في مشروع الخلاص المقدس، لأنها هي الجماعة الدينية، تمييزاً لها من الجمـاعات أو المجمـوعات الطبيعية كالجماعات العرقية واللغوية. والرسالة الدينية الأولى التي أتى بها النبي كانت منذ البداية موجهة إلى قوم أو أمة باعتبارها هيئة سياسية، والنبي من حيث هو رسول أي حامل الرسالة إلى الناس، رسالة تجمع بين أمور الدنيا والآخرة، أي بين الحياة المدنية والحياة الروحية، ومثل هذا الربط لا يخلو من حراك سياسي، عبر عنه مونتغمري وات بقوله: «فإذا نظرنا بشكل أكثر تعميقاً إلى العلاقة بين الدين والسياسة، فمن الممكن أن ندرس أولاً مكان الدين في حياة الفرد، ويمكن التركيز على نقطتين في حالة شخص يرى في الدين شيئاً ما مختلفاً عن مجرد المشايعة الإسمية: الأولى أن أفكار دينه تشكل الإطار الفكري الذي ينظر من خلاله إلى ما يجري في حياته من أحداث، وتكتسب نشاطاته مغزاها بدءاً من هذه العلاقة إلى سياق أوسع منها، وقد يؤثر اعتبار هذه العلاقة في المخطط العام لحياته بطرق خاصة. والثانية لأن الدين يستدعي وعياً بهذا السياق الأوسع الذي توضع فيه الأهداف الممكنة لحياة الإنسان، فهو غالباً يولّد دوافع النشاط، والحق

أنه يتعذر تنفيذ بعض النشاطات بمعزل عن الدوافع التي يقدمها الدين. ويلاحظ من هاتين النقطتين أن للدين موضعاً مركزياً في حياة الإنسان، ليس لأنه يحدّد التفاصيل، بل لأنه يمنح الفرد أهدافاً عامة في الحياة، ويساعد في تركيز طاقاته سعياً وراء تلك الأهداف»[63].

ومحمد عبده كان بصيراً بمعنى التعاضد الجماعي في الأمة الإسلامية، وكان لمفهوم التعاضد عنده أبعاد إيديولوجية على مستوى الكيان الإسلامي كوحدة فكرية وعملية، وعلى مستوى فعل الرد داخل هذا الكيان. وإنْ كان المحافظون التقليديون قد ركزوا على هذا التعاضد من خلال طقوس وعبادات تسرب إليها الوهم والجهل، فإن محمد عبده أراد تجديد هذا التعاضد بتجديد مفاهيم الأخلاق والسياسة وهي مفاهيم كان ينتظر لها مزيداً من توثيق العرى بين أفراد الجماعة تفتح لها المصير الأزلي في الجنة والمصير المدني الزاهر في الدنيا. ولكن محاولات الإمام تعثرت لا سيما في المجال السياسي، لأن طبيعة التعاضد اتخذت منحىً دنيوياً بحتاً لا سيما في العصور الحديثة إثر يقظة الغرب الأوروبي وامتداد هذه اليقظة في زمن مبكر إلى ربوع مصر. وعدائية محمد عبده لعهد محمد علي ليس مردها لطبيعته الاستبدادية وحسب، بل لأنه أقام كيان مصر الجديدة على معطيات هذه اليقظة الأوروبية الحديثة، ناقلاً بذلك مصر من اللاتاريخية الدينية إلى التاريخية القومية. وهذه التاريخية القومية كانت تعني إعادة النظر في تاريخ مصر والعمل وفقاً للتفاعلات التي اقتضتها الظروف الداخلية والظروف الخارجية لمصر القرن التاسع عشر. فالقضاء على المماليك أدخل مصر طوراً جديداً من البناء الحضاري؛ فقد كان الحكم المملوكي رمزاً من رموز تعاضد الأمة الإسلامية، وكانت الخلافة العثمانية هي نوع من تجديد هذا الرمز الذي سرعان ما تهاوى بعد سقوط الرمز الأول، وتجلّى هذا الثاني في انحسار النفوذ العثماني وقيام خديوية مصر المستقلة، وكان قيامها نقطة بارزة في سياسة الامبراطورية الإسلامية بمجملها، لأنها وضعت لأول مرة في تاريخ الشرق العربي بذور كيان الأمة القومية التاريخية على أنقاض لاهوتية سياسية واجتماعية، لا تضع للتفاعلات الاجتماعية في واقعها المادي مكان الصدارة، وعلى ضوء هذه التفاعلات في ماديتها، كان سقوط المماليك هو سقوط الإقطاع المتعاون مع الجهاز الديني في سلطة موحدة.

---

(63) مونتغمري وات: **الفكر السياسي الإسلامي ـ المفاهيم الأساسية**، ترجمة صبحي حديدي، ط 1، دار الحداثة، بيروت ـ لبنان، سنة 1981، ص 21.

II ـ الأمة التاريخية أو الأمة القومية ومنهجية الإمام في الدفاع عن الأصولية السياسية:

تميز الربع الأخير للقرن الثامن عشر في أوروبا بزوال النظم الإقطاعية في عدد من بلدان القارة الأوروبية، وانتقال السلطة نتيجة للتحولات الاقتصادية والإنجازات العلمية والتقنية الكبرى إلى يد البرجوازية الأوروبية الناشئة التي نظمت مجتمعاتها في دول محددة الأقاليم ترعاها مؤسسات متماسكة تعمل على تعميم النظام والعدالة في العلاقات الاجتماعية. فالصراع الاجتماعي والسياسي في إنكلترا تمخضت عنه منذ القرن السابع عشر ملكية دستورية يتنازع الحكم فيها حزبان في ظل ما هو معروف من التحكيم الدوري للجسم الانتخابي، واستقر في أميركا إثر حروب الاستقلال(1776) نظام جمهوري رئاسي، ينتخب فيه رئيس الدولة من قبل الولايات الداخلة في الاتحاد الأميركي، وأرسيت في فرنسا (1789) قواعد لنظام جمهوري كان الأكثر إثارة بما حمله من رسالة نشيطة وأخّاذة داخل أوروبا وخارجها. وفي هذه البلدان وضعت القوانين الدستورية العرفية والمكتوبة على أساس التوفيق بين السلطة والحرية في إطار الدولة الأمة، أي الدولة المعبرة عن الروابط المادية والروحية لأفراد الأمة الواحدة التي هي مصدر السلطة. ومن منطلق هذه النزعة القومية باتت الحكومات الممثلة للسلطة خاضعة لمعارضة تحول دون العودة إلى الملكية المطلقة في جميع أشكالها، وعكست دساتيرها هذه الإرادة فكان توأم «الحكم والمعارضة» صورة لتوأمَي السلطة والحرية. ولضمان الحريات العامة للمواطنين تجاه السلطة الحاكمة تأمن قيام الاتفاق الواسع والعريض من جانب المواطنين حول نمط النظام الاجتماعي المطبق في المجتمع.

وإن كانت هذه الدساتير الجديدة هي الانعكاس الجدلي للتقنيات وطرق الإنتاج وغيرها من التجهيزات الأساسية التحتية للمجتمع، والتي أدت إلى نشأة الدولة الحديثة، فإن هذه الأشكال الدستورية مدينة في ظهورها إلى انتشار الوعي الثقافي، وترسُّخ التراث الإنساني العميق الذي أسهمت في إرسائه أجيال من العصور السابقة من خلال محاوراتها ومؤلفاتها وتياراتها الفكرية والإيديولوجية في ظل الكنيسة وعصور الإقطاع والنهضة الصناعية، والتقت رغم تفاوت تطلعاتها على ثوابت تبدو في حكم المسلمات، وهي الثقة بالفرد، والإيمان بفضيلة الحوار والرغبة في «التنظيم العقلاني للمجتمع»[64]، وهي مرتكزات الثورة الفرنسية التي استند إليها نابوليون في ندائه للشعب المصري مع بدء الحملة الفرنسية على

---

(64) راجع للتوسع: G. Mosca: **Histoire des doctrines politiques, Traduction française,** Payot, Paris, 1955.

الإسكندرية (2 يوليو 1798 م./ 18 محرم 1213 هـ./ و 14 مسيدور من السنة السادسة للجمهورية الفرنسية).

وإذا وضعنا جانباً تلاعب هذا النداء بالعواطف الدينية لاستجلاب العدد الأكبر من الجمهور المصري المؤمن، ومحاولة تقربه من السلطان التركي، فإن ما تبقى من النداء ينصب على تعريف المصريين بقوميتهم وإبعاد زمرة المماليك المجلوبين من بلاد الإبازة والجراكسة، عن الاستمرار في حكم هذا «الإقليم الحسن الأحسن الذي لا يوجد في كرة الأرض كلها». «قولوا للمفترين إنني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين.. وقولوا أيضاً لهم إن جميع الناس متساوون عند الله، وإن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب. فإنْ كانت الأرض المصرية التزاماً للمماليك فليرونا التي كتبها الله لهم. ولكنّ رب العالمين رؤوف وعادل وحليم، وبعونه تعالى من الآن فصاعداً لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية، وعن اكتساب المراتب العالية. فالعلماء والفضلاء بينهم سيديرون الأمور، وبذلك يصلح حال الأمة كلها. وسابقاً كان في الأرض المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر وما أزال ذلك كله إلا الظلم من المماليك». والخطاب في جوهره يتناول مفهوم الأمة والسلطة المنبثقة عنها، ووظيفة هذه السلطة العمرانية.

كان نابوليون مقتنعاً بعظمة مصر القديمة، وخطابه للأمة المصرية بشأن عظمة مصر لم يكن مجرد خطاب سياسي، بل نتيجة أبحاث ومطالعات علمية جادة، «ففي أثناء مفاوضات الصلح التي انتهت بمعاهدة كمبوفورميو كان يستحضر من مكتبة ميلان جميع الكتب الخاصة بالشرق ويكب على مطالعة كل ما له علاقة بالديار المصرية في دور كتب ميلان وبولوني وفلورنس.. وقد لوحظ على معظم الكتب التي ردها أنّ فيها إشارات وملاحظات بقلم نابوليون على ما ورد فيها خاصاً بمصر، واستقدم كذلك من فرنسا بعض وثائق وزارة البحرية الخاصة بمصر وأخذ يراجعها ويدرسها»[65]. والحملة العلمية التي رافقت الحملة العسكرية تؤكد قناعة نابوليون بما في مصر من عظيم الآثار، وقابليتها لأن تصبح أعظم دولة شرقية على ضفاف النيل، وأن المماليك الغرباء عن البلاد عطلوا اقتصادها الزراعي وقضوا على تجارتها ولابد من أن يعود إلى مصر صفاؤها كأمة، وأن تجدد تاريخها

---

(65) عبد الرحمن الرافعي: **تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر**، ط 4، جـ 1، مكتبة النهضة المصرية، 1374 هـ. 1955 م.، ص 69.

بالاعتماد على النخبة من أبنائها في تسيير شؤونها الداخلية على أساس من الحرية والعدل. وبهذه المقومات استثار نابوليون الروح القومية على نحو إيجابي كما استثارها عملياً في مقاومة المصريين للاحتلال الفرنسي، «فكانت هذه المقاومة هي النواة التي انبثقت منها القومية المصرية»[66].

كانت مصر إبان الحملة الفرنسية على جانب كبير من التأخر في العلم والمدنية، ولكن روح المقاومة أزاحت عن أبصارها شيئاً من الغشاوة التي رانت عليها خلال العصور؛ وشعر المصريون بقدرتهم على حماية بلادهم دون وسيط، وأنهم كانوا هم الحماة الحقيقيون لبلادهم وليس المماليك، وشعروا أنهم أصبحوا طبقة قوية مؤهلة للقيادة الوطنية، وعندها من مقومات القيادة ما يكفي لاجتذاب السلطة من أيدي الدخلاء المماليك. وعشر سنوات من الجهاد المتواصل ضد الغزاة الفرنسيين ثم الإنكليز من بعدهم لم تكن بالنسبة للمصريين مجرد نقطة انطلاق لتأكيد أصالة ثقافية وإيديولوجية وحسب، بل مدخلاً إلى نظام الدولة القومية المطالبة بالسيادة، لأن الغاية القومية ليست في الاستقلال السياسي، إنما في ممارسة السيادة السياسية، «ونظام الدول القومية السيدة يتضمن لكل وحدة دولية وجهين، واحد للعلاقات الخارجية وواحد للعلاقات الداخلية، وهذا الوجه يتلخص في التنظيم العقلاني للحياة السياسية في دسترة السلطة، والعلاقة بين الحكام والمحكومين»[67]. وتحرير الوطن المصري من الاستعمار انعكس ثورة شعبية تحررية داخلية، ولكن هذه الثورة كانت تفتقر إلى الأسس السليمة للتحرك الشعبي الحديث، مما قاد إلى تصحيح مسارها وإلى تحرك آخر أكثر وعياً لحاجات مصر، وأكثر تنظيماً وعناداً تولته دولة محمد علي في مجالات الصناعة والسلاح والتعليم.

كانت الأرضية الثابتة للأمة المصرية حضارات قديمة خبا تألقها، وهي الفرعونية والقبطية، وحضارات وسيطة هي الإسلامية العربية «مرتكزها الباقي فلاح مصري هو قطب مؤمن بأصالته الذاتية، باحث من خلالها على عدالة اجتماعية فعلية»[68]، تلك العدالة التي عجزت عن تأمينها الحكومات الإسلامية المتعاقبة، ففي القرن الحادي عشر للميلاد دخلت مصر في حكم الأيوبيين إبان الغزو الصليبي الأوروبي لمصر وبلاد الشام، وإن كان صلاح الدين

(66) المرجع السابق، ص 152.

(67) أندريه هوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، م. س ، ص 87.

(68) أ: راجع إبراهيم عامر: **الأرض والفلاح ـ المسألة الزراعية في مصر**،الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1958، ص 78 ـ 79.

ب: أنور عبد الملك: **المجتمع المصري والجيش**، المطبعة العربية، بيروت، 1974.

استطاع أن يقضي مؤقتاً على تفكك الجبهة الداخلية في إبان مواجهته لهذا الغزو، فإن النصف الأول من القرن الثالث عشر شهد ذروة الصراعات الداخلية بين الحكام الأيوبيين أنفسهم من جهة، وبين الأيوبيين والسلاجقة من جهة أخرى. وكان السلطان الأيوبي الصالح نجم الدين قد استعان بالمماليك لمواجهة خصومه الداخليين من أفراد البيت الأيوبي وخصومه الصليبيين. واستقر في ذهن المماليك بعد انتصارهم على الصليبيين سنة 1250 في موقعتَيْ المنصورة وفارسكو، أنهم القوة الحقيقية في البلاد، فتسلموا عرش مصر، وعزز من موقفهم انتصارهم على التتر في معركة عين جالوت سنة 1260، لا سيما وأن التتر كانوا قد قضوا على الخلافة العباسية في بغداد سنة 1258، فبات المماليك هم حماة الإسلام، واكتسبوا الصفة الشرعية للخلافةبعد أن قضى قائدهم السلطان أشرف خليل على آخر المعاقل الصليبية في الشرق سنة 1291. فحكموا مصر حتى مجيء الأتراك سنة 1517 [69]. وتميزت دولة المماليك بكونها دولة بيروقراطية حربية لم تندمج في الشعب المصري، إذ كان من شروط الانتماء إلى طبقتها أن يكون الفرد مولوداً خارج الأراضي المملوكية متحدثاً باللغة التركية، أما في الحياة الاقتصادية، فقد اعتمدوا النظام الإقطاعي الحربي؛ فقسموا الأراضي الزراعية بين الأمراء والأجناد وفقاً لمراتبهم العسكرية، واسترقوا أبناء البلاد وحولوهم إلى أقنان واستباحوا حرمة المصانع، وفرضوا الاحتكار على عدد كبير من السلع، وسطوا على التجارة الشرقية فعطلوها[70]، وعرفت سلطتهم بالشرذمة والاغتيال والاقتتال الدائم بين الأمراء وكان انتقال الإقطاعات من يد إلى يد سبباًفي الاستنزاف المادي الدائم للفلاحين.

وازدادت الحال سوءاً وتعقيداً مع مجيء الأتراك العثمانيين (1517 ـ 1798). فولاية الباشا العثماني كانت محددة بعام واحد يمكن تجديدها لعامين أو ثلاثة أعوام بفرمان يصدر عن الباب العالي؛ وكانت سلطته مقيدة برقابة الجند الموكول إليهم حفظ النظام في العاصمة وكبريات المدن في الأقاليم، فمجلس شورى الباشا أو الديوان كان قوامه ضباط انكشاريون عرفوا باسم الوجاقلية لا يبرم أمر من الوالي إلا بموافقتهم. وفي عهد التقهقر العثماني وعجز الدولة عن تغذية هذه

(69) فوزي جرجس: **دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي**، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1958.

(70) راجع المقريزي: **إغاثة الأمة في كشف الغُمّة**، نشر محمد زيادة، وجمال الدين الشيال، القاهرة، 1940. وراجع: انطوان خليل ضومط: **الدولة المملوكية ـ التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري**، دار الحداثة، بيروت، ص 298.

الوجاقات بالجند الانكشاري، انقرض الانكشاريون كمؤسسة عسكرية ذات شأن، وسد المصريون الفراغ الحادث في حاميتهم فاندمجت بعض سلالاتهم في المصريين، فيما اندمج العدد الأكبر منهم بالمماليك الذين حافظوا على شخصيتهم المميزة خلال الفتح العثماني لمصر، وظلوا يسدّون النقص الحاصل في صفوفهم بشراء أفواج الأرقاء فتياناً وفتيات يشترونهم من بلاد الشركس والقوقاز والكرج وأسواق الرقيق في الآستانة، مستمرين في تشكيل أرستوقراطية متميزة مستأثرة بمرافق الحياة جميعها.

كان بكوات المماليك يحتلون المرتبة الثالثة في التراتب الوظيفي العثماني بعد الباشا وجند الانكشارية، فاستمرت بيدهم الإدارة المحلية للبلاد، وأوكلت إليهم وظيفة نيابة الوالي «الكتخدا»، وإدارة الشؤون المالية «الدفتردار» ، وما يتعلق بهذه الوظيفة من سجلات ملكية الأراضي وانتقالها، وإدارة الخراج «الروزنامجي» «القبودانات» وملتزمي الثغور وأهمها ثغور دمياط والسويس والإسكندرية، ناهيك عن إمارة الحج وما يرتبط بها من مرافقة الحجاج وتوزيع الصدقات والهدايا التي ترسل سنوياً إلى الحرمين الشريفين، و«الخزندارية» أي أمانة الخزانة المولجة بحمل الخراج سنوياً إلى الآستانة(71).

وفي أواخر القرن الثامن عشر إثر انشغال الدولة العثمانية في حروبها مع النمسا وروسيا، انفرد المماليك بالحكم وباتت مشيخة البلد بمثابة الإمارة الحقيقية لمصر، وتحولت القلعة مقر الوالي العثماني إلى سجن حقيقي للولاة، وبات الديوان مؤلفاً من بكوات الأقاليم يقررون هم ما يروق لهم وقفه من جزية للسلطان بحجة الإنفاق على مصالح البلد، وإثر اندلاع الحرب الروسية التركية عام 1768 أعلن علي بك الكبير حاكم المماليك في مصر خروجه عن طاعة السلطان واستقلاله بحكم مصر سنة 1769، وانتحل عام 1870 لقب «سلطان مصر وخاقان البحر»، وضرب النقود باسمه، وصار اسمه يذكر أثناء الخطب الملقاة في جوامع مصر والحجاز التي خضعت لسيطرته في ذلك العام(72).

كان الشعب المصري غريباً عما يحدث على مسرح هذه الحياة السياسية، وكانت الحروب والمؤامرات لا تكاد تهدأ بين أجنحة السلطات الثلاث: الباشا وجند الانكشارية والمماليك. فإذا ما آل الحكم إلى المماليك، وقع النزاع فيما بينهم على مشيخة البلد؛ ففي مدة لا تزيد على الربع قرن (1775 ـ 1789)، عرفت البلاد

(71) عبد الرحمن الرافعي: **تاريخ الحركة القومية**، ج 1، ص 62 ـ 70.

(72) فوزي جرجس: **دراسات في تاريخ مصر السياسي**، مصدر سابق.

الخراب والدمار من جراء الانتقال الدوري للسلطة بين أجنحة الأمراء المتنازعين والحملات التأديبية للباب العالي. يتحدث عبد الرحمن الرافعي عن حكم مصر في زمن المماليك، فيرى أنه «أقرب ما يكون شبهاً بالممتلكات المستقلة التابعة الآن للإمبراطورية البريطانية والمعروفة بالدومنيون مع الفرق العظيم الذي تمتاز به المستعمرات الإنكليزية بأنها تتمتع بحكم دستوري قائم على قاعدة سلطة الأمة. فالحكم الإنكليزي في المستعمرات التابعة له ليس له نفوذ أكبر مما كان للوالي العثماني في مصر، لكن سلطة الحكم في المستعمرات كانت مستقرة على نظام نيابي يجعل للشعب الأمر والنهي في شؤون البلاد الداخلية، أما مصر فكان زمام حكومتها إلى طائفة من المماليك وفي أيديهم، وليس للشعب عليهم من نفوذ أو سلطان»(73).

واستتبع حرمان الشعب المصري من السلطة، ذلك النهب المتواصل من قبل الحكام؛ إذ لما كانت مصر من أهم ولايات السلطنة العثمانية، كان الباشوات لا يحصلون عليها إلا في مقابل إتاوة من المال تتراوح بين الأربعمائة ألف والخمسمائة ألف ريال يدفعها الوالي في مقابل تصرفه بالإيرادات التي تخص السلطان، ويحصل منها، بعد سد نفقات الجند، على أكثر من إثني عشر مليون فرنك، عدا تركات المتوفين بلا عقب، والذين كثر عددهم إثر تكرار اجتياح الوباء للبلاد، لا سيما وباء الهواء الأصفر والطاعون. وكان على الوالي المعرف بالباشا أن يرسل الخراج السنوي إلى الآستانة وقدره ستمائة ألف ريال عدا نفقات قافلة الحج ونفقات الجنود في مصر(74).

وعلى أنقاض إفقار الشعب، كانت تبرز مظاهر العظمة الفارغة في المحافل الرسمية؛ فديوان الوالي في القاهرة كان أكثر أبهة من ديوان الآستانة كما يذكر De Malliet. إذ كانت قاعة الديوان تتسع لأكثر من أربعة آلاف شخص مجتمعين؛ أما فناء الديوان فتبلغ مساحته نصف حديقة التويلوي بباريس؛ وكان الفناء في أوقات انعقاد الديوان يغص بالفرسان من أتباع البكوات وكبار الضباط الراكبين جيادهم العربية المطهّمة على سروج مغشاة بالذهب، مموّهة بالفضة، مرصعة بالأحجار الكريمة(75). وكانت مراسم استقبال الوالي، الذي لم تكن له أية سلطة فعلية ولا حول له ولا طول، تتسم بمظاهر الأبهة الشرقية التي تحيط بملوك آسيا

(73) عبد الرحمن الرافعي: **الحركة القومية**، ج 1، ص 27.
(74) المصدر السابق، ص 27 ـ 28.
(75) عبد الرحمن الرافعي: **تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر**، ط 4، جـ 1، مكتبة النهضة المصرية ، 1374 هـ. 1955 م.، ص 47 ـ 50.

وسلاطينها عندما يبرزون للجماهير، تلك المظاهر التي استرعت اهتمام الرحالة الأوروبيين فعنوا بوصفها وصفاً دقيقاً في رحلاتهم فيما لم تشغل حيّزاً من اهتمام الجبرتي باعتبارها أمراً عادياً مألوفاً.

وفي مقابل هذه الأبهة الرسمية، كانت البلاد في أواخر القرن الثامن عشر تشكو الفراغ المريع في حياتها العلمية والفكرية؛ إذ لم يبق من مؤسساتها العلمية القديمة سوى الأزهر، إلى جانب كتاتيب قليلة النفع ضعيفة الأثر في القاهرة، وعدد من البنادر والثغور، يُنفق عليها من أموال الصدقات والأوقاف. وآلت الحركة الفكرية التي عرفتها مصر في زمن الفاطميين والأيوبيين والحقبة الأولى من دولتي المماليك إلى خواء، وتبددت المكتبات القديمة التي يرجع عهد انشائها إلى زمن الفاطميين، ولم يبق منها إلا عدد من المكتبات الملحقة بالمساجد التي كان فيها إلى عهد نابليون 33,000 مجلد[76].

وإذا استثنينا المؤرخ العلامة الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ حسن الجبرتي، فإننا لا نلحظ مفكراً شغل بالعلوم العقلية والرياضية والطبيعية في هذا العصر. وإذا تأملنا تراجم من ذكرهم الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» من علماء ذلك العصر، لما رأينا بينهم من يصح اعتباره عالماً نابهاً في الفلسفة والعلوم والآداب. أما التدريس في الأزهر فقد اقتصر على العلوم الفقهية واللِّسانيَّة بعد أن اعتزل الأزهر النهضة العلمية القديمة وجافى متعمداً النهضة العلمية الحديثة الأوروبية المنابع لماديتها وكفرها، فبعدت الشقة بينه وبين التقدم العلمي الحديث واقتصر المؤلفون من علمائه على النقل ووضع الشروح والحواشي والتقارير والتعليقات، فانحطّ أسلوب الكتابة، وسفّت روح البلاغة، وباتت مخاطبات السلاطين والولاة فيما بينهم تتم باللغة التركية بعد أن كانت العربية لسان الحكومة لغاية انتهاء دولة السلاطين البرجية. وانهارت مؤسسة القضاء كمؤسسة اجتهاد في أمور الشرع، وآلت زمناً إلى قضاة أتراك يستعينون بالتراجمة في أحكامهم، ولما اضطرب شأنها في يد الأتراك تنازل عنها هؤلاء لقضاة مصريين مقابل جُعَلٍ من المال ترسو على من زاد في الثمن. وتورع كبار العلماء عن تقلد هذا المنصب لزرايته، فانحصر في أيدي الجهلة من القضاة، وكان تعدد مذاهب القضاة سبباً في فوضى الأحكام والمعاملات والتي لم تصطلح إلا في عهد محمد علي الذي حصر القضاء في مذهب الإمام أبي حنيفة.

---

(76) راجع بشأن الحركة العلمية: **الخطط التوفيقية** لعلي مبارك.

وإذا اعتبرنا الفلاح المصري هو القطب المؤمن بأصالته الذاتية والباحث من خلالها عن عدالة اجتماعية فعلية، كما يقول أنور عبد الملك(77)، فإن هذا الفلاح ظل هو الحامل الأكبر لأثقال الالتزامات في النظام الإقطاعي المملوكي في عهد الدولتين البرجية والبحرية، وفي عهد البكوات المماليك إبان حكم العثمانيين. فالمغارم في تسلسلها الهابط كانت ترسو على كاهله في غير رحمة، مما دفع بمعظم الفلاحين إلى الهرب، فخربت قرى بأكملها، وتعطلت الزراعة في جزء كبير من أنحاء القطر المصري، وهكذا تعاون التسلط المخزي للأمراء وتأخر وسائل الإنتاج، والكوارث الطبيعية، ثم الطاعون إلى تشريد الفلاح، فانصرفت البيروقراطية المملوكية إلى السيولة المتوفرة في أيدي التجار الذين يشكلون إلى جانب الفلاح النواة الحقيقية للاقتصاد الوطني المحلي، ولم تسلم الصناعات المحلية التي كانت تحاول شق طريقها إلى الوجود في غفلة من تسلط الإقطاع العسكري المملوكي واهتزاز رقابته، وعندما لم تفِ الضرائب المفروضة على الصناعات بالحاجات الأرستوقراطية للحكام، انصرف هؤلاء إلى احتكار الصناعات الهامة التي يشتد عليها الطلب في الأسواق المحلية والأجنبية(78).

وإن كان بين المواطنين المصريين فئة من كبار الأعيان المحليين في البنادر والأقاليم عرفت بسعة الثروة وبسطة الجاه وظلت محتفظة بعصبيتها الوطنية، فرهب سطوتها المماليك، وكانت الفئة الأكثر رأفة بالفلاح تؤازرها طبقة الملاك الحضريين من سكان المدن والأقاليم وغيرهم من الوجاقلة الذين اندمجت سلالتهم مع الزمن في الشعب المصري، فإن هذه الفئات الوطنية نادراً ما توفَّرَ لها أن تملك من القوة والنفوذ ما يفوق قدرتها على حماية شؤونها الذاتية، فكانت عاجزة عن تقديم أي عون مادي للفلاح، ولكن عونها كان ظاهراً في التوسط لدى الحكام لرفع المظالم، ومن هنا كانت زعامة الفلاح الأدبية والمعنوية موصولة بطبقة الملاك المحليين، لا سيما طبقة العلماء التي قادت النضال المصري ضد الغزاة الأجانب، ومن ثم ضد المتحكمين المماليك.

وإن كان لابد من تحديد الطبقات المحلية المنتجة التي شكلت نواة الحركة الوطنية في أواخر القرن الثامن عشر، وجدناها موزعة في طبقات أو فئات ثلاث: طبقة المزارعين التي تمثل الشطر الاكبر من الأمة وهي طبقة كانت في حالة متأخرة اقتصادياً، وعلى جانب كبير من الجهالة بسبب إهمال الريّ، وجفاف

---

(77) أنور عبد الملك: **نهضة مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 27.

(78) راجع: سعيد عبد الفتاح عاشور: **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.

الترع، وفقدان الأمن في زمن العثمانيين والبكوات المماليك، مما أوقعها في حالة يرثى لها من الفاقة، وكانت زراعتها الرائجة هي زراعة الحبوب القليلة المردود. أما زراعة القطن الأكثر رواجاً في السوق العالمية، فقد كانت مقصورة على بعض جهات الوجه البحري، وكانت من النوع الرديء غير الصالح للتجارة الأجنبية، فاكتفي القطن بنسجه محلياً، أما قصب السكر فكان يزرع بمقادير قليلة لكثرة نفقاته، وما صلح منه للصناعة كان محصوراً في مديرية جرجا بجهات فرشوط، وما تبقى كان موطن زراعته مديرية طفح وبعض بلاد الوجه البحري يباع كفاكهة ليس غير، وكان التبغ يزرع بكميات متوسطة في وجهات الصعيد، وعرفت الفيوم بزراعة الورد يصنع محلياً ويباع في بعض أقاليم القطر المصري، لا سيما في الفيوم والقاهرة.

أما الصناعات فهي من النوع المتأخر، معظمها متعلق بالموارد الغذائية والملبس وصياغة الحلي، ومواد البناء، وكان صناعها داخلين في نظام الطوائف الحرفية برئاسة شيخ الطائفة الذي يعود إليه النظر في شؤونها لجهة ترقية الصنعة وتعليم المبتدئين وجباية الضرائب المفروضة على أفراد الطائفة من قبل الحكام، وكانت أوضاعهم الاقتصادية أفضل حالاً من إخوانهم الزراع دون أن يصل أصحابها، إلا في القليل النادر، إلى بسطة من العيش.

أما طبقة التجار، فإنها كانت الطبقة المرشحة للقيادة الفعلية للمجتمع، وذلك بسبب عاملين مهمين هما: الغنى والوعي؛ فأفرادها كانوا يشغلون حيّزاً مهماً في المجتمع المصري، لقلة استهدافهم لمظالم الحكام وفداحة الضرائب، ووصل بعضهم إلى درجة رفيعة من الثراء ورفاهية الحياة، فابتنوا القصور، وأسسوا الوكالات، نتيجة اتساع تجارتهم المحلية والخارجية. ولئن كانت التجارة المصرية قد فقدت مركزها الممتاز إثر تحول طريق التجارة إلى رأس الرجاء الصالح في أوائل القرن السادس عشر نتيجة الفوضى والغش في المعاملات والثورات التي عطلت طرق التجارة البرية والبحرية في زمن المماليك وزادت اضمحلالاً بعد دخولها في حوزة الحكم العثماني، فإن التجارة المصرية ظلت محتفظة ببعض من مقومات وجودها المتمثل في حركة مرافئها واستقبالها لعدد من السفن القادمة إليها من أوروبا، ولم تحرم من التجارة مع سوريا والأناضول، والتعامل مع ثغور البحر الأحمر وشمال إفريقيا، وكانت مصر بذلك ملتقى التجارة مع هذه الأقطار، وكانت السفن القادمة إليها كثيراً ما تعود حاملة منسوجات مصر وحاصلاتها إلى هذه البلدان.

وبين هذه الفئات أو الطبقات العاملة تجلت مأساة الاحتمال لأوزار الحكم المملوكي، كما تجلت وحدة التطلعات للتخلص من البؤس الاجتماعي المهيمن عليها

جميعاً من قبل المماليك، فقد «كان المسلمون والأقباط يشتركون على السواء في احتمال ظلم الحكام وسوء الإدارة، وشارك الأقباط، أخوانهم المسلمين في الزراعة والصناعة والتجارة، وتخصص الأقباط في الأعمال الحسابية والمالية»[79]، وتراجم الوفيات التي كان الجبرتي حريصاً على تسجيلها، تعكس هذه الوحدة الوطنية بجلاء دونما تفريق، سواءٌ منها وفيات الأعيان إبان عهد المماليك أو عهد الحكم النابوليوني.

فعهد المماليك كان إذن ـ رغم ارتباطه العضوي بالطبقة العليا من رجال الدين ـ عهداً أجنبياً أرستوقراطياً منغلقاً على ذاته، لم تتوفر فيه مساوىء الإقطاع الأوروبي وحسناته؛ فعصور الإقطاع الأوروبي حملت إلى جانب وجهها المقيت المظلم وجهاً مشرقاً في قبولها تعددية الحركة في الاقتصاد والأخلاق والفكر. فقد كانت أوروبا في بداية القرن السادس عشر فسيفساء من الأجسام السياسية المتنافرة: «فإلى جانب الممالك المنظمة بصور مختلفة والمتينة الرسوخ في استقلالها القومي، وجدت جمهوريات مدينية، وإقطاعات نشأت حولها مدن وإمارات علمانية أو إكليركية، كان استقلالها الذاتي في ألمانيا فعلياً، بمثل ما هو عليه في إيطاليا، التي تخلّصت حتى من وهم الحكم الإمبراطوري. فبعد تفكك الإمبراطورية المقدسة، وتهاوي المصالح البابوية في الإدارة الزمنية للكنيسة ترسخت الصفة القومية في الملكيات كما تجلى بوضوح في فرنسا وفي إنكلترا...»[80].

ورافق التعددية المنبسطة على الرقعة الأوروبية فكر وأدب سياسي، ودراسات حقوقية، تمازجت فيها الأفكار الدخيلة بالابتداع الأصيل، وكانت الألوان المعروضة على الفكر السياسي تسهم في تنويع الاتجاهات، وتوسيع مروحة المسائل المشكوك فيها. وكان أندريه هوريو محقاً عندما اعتقد أن أوروبا مدينة للإقطاع بنمو الفردية القوية، وتطور العلاقات بين إنسان وإنسان، وتعظيم الإحساس بالشرف والأمانة عن طريق الفروسية، هذا الإحساس الذي تحول إلى ولاء تجاه الأمير، وارتقى فيما بعد إلى روح المواطنية الحديثة، واستقر أخيراً في الاعتقاد بأن الطبقية الاجتماعية يجب أن تتعادل في كفتيها بالإيمان بالمساواة بين الناس، هذا الإيمان الذي كان موجوداً في القرون الوسطى التي كانت عهد إيمان ملتهب بالمساواة أمام الله[81].

---

(79) عبد الرحمن الرافعي: **تاريخ الحركة القومية**، جـ 1، ص 58.

(80) جان توشار وآخرون: **تاريخ الفكر السياسي**، ط 2، ترجمة د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت، 1403 هـ. 1983 م. ص 206.

(81) راجع: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، م. س.، ص 54.

إن النظرة إلى المماليك وعهدهم متفاوتة في أحكامها، وكثيراً ما تـدخلت الإيديولوجيا في هذه الأحكام، فكانت المفارقات فيما بينها كبيرة؛ فالجبرتي المعروف بنزاهته العلمية يكتفي بتصوير النكبة التي حلَّت بهم بأنها من تصاريف القدر العادل، أي ما يعادل ما نسميه في زماننا الحتمية التاريخية، ولكن ذلك لا يحجب ميل الجبرتي الخفي للمماليك في ذكره لترجمات أمرائهم كترجمته لمحمد بك الألفي خصم محمد علي الألد. وينسب عبد الرحمن الرافعي هذه الميول البريئة إلى صلات الود التي كانت تربطه بعدد من أمرائهم، ولموضع الإجلال والاحترام الذي كان يلقاه بينهم. وكان لمذبحة القلعة أثر أليم في نفسه، وكان يسميهم أمراء المصريين، وكان الشيخ محمد عبده من القائلين بتمصر المماليك إثر تشيع أهل البلاد لأمرائهم، والمشاركة في انقساماتهم الحزبية، وهو موقف لا يُقِرُّه الطهطاوي المعتز بمصر القديمة والمعتز بالإسلام كاستمرار لتاريخ مصر «روضة الدنيـا». وظهور بكوات المماليك عنده لا يدخل في سياق تاريخ مصر المجيد، لأن المماليك في أواخر عهدهم، لم يبقَ لهم من شهامة الحكام إلا «مجرد إحسان ركوب الخيل، والفروسية بدون فراسة، أهملوا عمليات النيل فحسروا من نيل الثروة وكسب السعادة، وهجم عليهم الفرنساوية فلم يجدوا لهم من النظام المعنوي ولا الحسي منجداً ولا معيناً فتبدد شملهم بالكلية..»[82]. فقضية المماليك إذن تدخل في صميم الخلاف على هوية مصر الحديثة، تلك الهوية التي كانت نزاعاً بين مصر الغارقة في ظلمات الجهل، ظلمات أمراء المماليك، والبعث الجديد للأمة المصرية عـلى يد خصمهم محمد علي، الذي ناصبه الشيخ محمد عبده العداء.

إن محمد عبده، كمعظم رجال الدين المسلمين لم يكن يتطلع إلى أبعد من تاريخ مصر الإسلامية في بحثه عن الهوية الوطنية، ودولتا المماليك اللتان أقيمتا على أنقاض حكم الأيوبيين، تشكلان في نظره حلقة بارزة من تاريخ مصر الوطني. وإن كان حكم المماليك قد تطور في زمن أمراء المماليك الشراكسة إلى نوع من حكم مستهتر عابث بحياة الناس وممتلكاتهم بحيث «كان من الأمور العادية أن يقف الواحد منهم في محل لبيع الأسلحة ويجرب مضاء سيفه في المارة بقطع أعناقهم أو ضربهم في وسطهم وشطـرهم إلى نصفين»[83]، فـإن طبيعة هـذا الاستبداد في نظر الإمام، كانت مفضية إلى الزوال بعد انقطاع المدد البشري من المملوك المستجلب، وعجز الأمراء في أواخر عهدهم عن القيام بأود جيش كبير من الأتباع الأجانب، مما اضطرهم في مشاحناتهم الداخلية فيما بينهم إلى الاستعانة

---

(82) مناهج الألباب المصرية، ط 2، القاهرة، 1912، ص 17.

(83) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: تحقيق وتقديم محمد عمارة، جـ 1، ص 728.

بالعناصر الوطنية من أهل البلاد، «وأحس الأهلون بحاجة الأمراء إليهم فزادوا في الدالة على الأمراء واضطروهم إلى قبول مطالبهم، فعظمت قوة الإرادة عند أولئك الذين كانوا عبيداً بمقتضى الحكومة، وانتهى بهم الأمر إلى أن قيدوا الأمراء والملوك معاً، ولم يكن ذلك في يوم أو عام، ولكنه كان في عدة قرون كما هو معروف عند أهل المعرفة»[84].

وهكذا فإن محمد عبده، الحريص على الانصهار المملوكي في البيئة المصرية، كان ينتظر ثمرة التفاعل الحضاري الداخلي الطويل الأمد في إرساء قواعد الأمة على أساس ديني، وكان محقاً في اعتقاده أن النزاعات المحلية أخذت تكتسب صفة النزاع القبلي، بعد أن دخل المصريون من أهل البلاد عنصراً أساسياً فيه، وأن هذا التنازع الذي كان لابد له أن يخلص إلى نوع من التوازن المحلي، كان من شأنه «أن يحدث بطبعه في النفوس شمماً، وفي العزائم قوة، ويكسب القوى البدنية والمحلية حياة حقيقية مهما احتقرت نوعها، فكانت العناصر جميعها في استعداد لأن يتكون منها جسم حي واحد يحفظ لونه ويعرف العالم بمكانته»[85].

كانت طروحات محمد عبده في شأن المماليك، ثم الاستنتاجات التي توصل إليها، تستند في مجملها إلى تحليلات الفكر الأوروبي في معالجاته لأوضاع الإقطاع في الغرب، كما تستند إلى ما ورد في مقدمة ابن خلدون عن العصبية المفضية إلى الملك ودور الدين في تعضيد هذه العصبية. فالحروب الإقطاعية المحلية في أوروبا انتهت في تفاعلها الحربي والسلمي إلى نوع من الانصهار القومي، وتكوين الخصائص المشتركة كاللغة والتقاليد وآداب السلوك والرغبة في العيش المشترك في ظل إدارة موحدة هي أساس قيام الدولة، ولكن هذا الانصهار لم يكن قد بلغ حد اكتماله في مصر عندما فاجأها الغزو الفرنسي الذي زعزع سلطة أمراء المماليك لحساب الطبقة الوسيطة من كبار العلماء، كقيادة سياسية جماهيرية أمِل الفرنسيون تجييرها لصالح هذا الغزو ، ولكن الذي حدث كان عكس ما توقعه الفرنسيون؛ إذ إن طرد الغزاة إنما تمَّ على أيدي المصريين أنفسهم، وكان هذا الطرد هو الشكل الأول من أشكال الوطنية حسب نظرية هنري هوسر[86]. والحركة

---

(84) **الأعمال الكاملة**، جـ 1، ص 722.

(85) المصدر السابق، جـ 1، ص 722.

(86) راجع: اندريه هوريو: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ج 2، ترجمة علي مقلد، تحقيق سامي حداد وعبد الحسن سعد، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1973.

الوطنية المصرية التي أيقظها الغزو، أيقظها على ثقتها بذاتها ضد الوجود الأجنبي الدخيل أوروبياً كان أو مستظلاً بثوب الدين المملوكي والعثماني.

ولكن الإلحاح على التطور التدريجي البطيء الذي نادى به الشيخ الإمام، كان يعني في طليعة ما يعنيه أن يستوعب الفكر الديني المصري الأصيل الفكر الوافد، فالزمن في نظره كان كفيلاً بحل معضلتين: أولاهما، تخليص جوهر هذا الدين الأصيل مما علق به من شوائب الوهم المتساقط إليه عبر عصور التخلف فيصبح بذلك قادراً على استيعاب الفكر الأوروبي الوافد مفيداً من تجديداته، فيكون التفاعل إذ ذاك مثمراً محتفظاً بصفة الدوام لا تعتوره المآزق الخطيرة. والثانية أن تسلم السلطة، على أساس هذا المفهوم الديني المتطور، سلطة مدنية تعمل بوعي التعاليم الدينية المتطورة.

فهذا الفكر المصري الأصيل في نظر الشيخ الإمام ديني في جوهره وإن كانت مصر، شأنها شأن معظم الحضارات الشرقية، عرفت في تاريخها الطويل الانتقال من الوثنية إلى المسيحية ثم الإسلام، فإن الإسلام ترك طابعه المميز في حياة مصر الاجتماعية والسياسية على حد سواء، لا بل إن مصر، بحكم تميزها الجغرافي كسهل زراعي واسع، وكقنطرة الاتصال بين عالمين إسلاميين في آسيا وشمال إفريقيا، كان الدين فيها رابطة تضامن داخلي محلي، ورابطة تضامن مع بقية الشعوب الإسلامية على اختلاف جنسياتها. فقد كانت لمصر مكانتها في العصور الذهبية للإسلام، وكانت صلتها متميزة بخلافة الأمويين ثم العباسيين من بعدهم، وكان لها النصيب الأوفر من عظمة الفاطميين ثم الأيوبيين، ثم باتت مصر في عصور ضعف الإسلام الفقهي محط رجال المتصوفة من أهل المغرب وتركيا وفارس والشام. وإن كان منبع التصوف ليس مصرياً في الأصل، بل مجلوباً إلى أرض الكنانة، حمله الغرباء إلى الديار المصرية، فإن مصر، بحكم توسطها الجغرافي في العالم الإسلامي، وبحكم مكانتها الدينية والاجتماعية التاريخية، ما لبثت أن أصبحت مركز الفرق الصوفية وتقاليدها، يرثها مشايخ الطرق جيلاً بعد جيل بحيث «كان شيخ الطريق أو العالم إذا ما مات في مصر أقيمت له صلاة الغائب في الأقطار الإسلامية النائية»[87].

وقيام حكم المماليك وزواله على أيدي الفرنسيين، ثم القضاء عليه نهائياً على يد محمد علي، يطرح إشكالية بارزة في حياة مصر الحديثة، إشكالية الأمة الإسلامية وشرعها المنزّل وتعارض مفاهيمها مع مفاهيم الأمة القومية، هذا

(87) توفيق الطويل: **التصوف في مصر إبان العصر العثماني**، مكتبة الآداب بالجماميز، د. ت.، ص 14.

المصطلح المجهول اللفظ والدلالة قبل الفتح الفرنسي. فإن كانت مصر قد عرفت تبدل الأسر الحاكمة منذ مجيء الإسلام، فإن هذه السلطات الحاكمة، ظلت رغم تبدل اجتهاداتها الشرعية، تعتبر اللّه هو المشرّع الأوحد من خلال آياته المُنْزَلة على النبي. والحاكم، سواء أكان فرداً أو جماعة، ظل أميناً لجوهر ما جاء في القرآن والسُّنّة يحاسب نظرياً على الأقل وفقاً لمضامين الشرع في سياساته وأخلاقياته وإلهياته. أما الحكم الجديد الذي أرساه محمد علي، فكان في مضامينه القومية الحديثة متمرداً مارقاً على تاريخ مصر الديني الإسلامي، واستمد قوانينه وتشريعاته من منابع دنيوية بحتة، اقتضتها ظروف التطور والتوازنات الاجتماعية والطبقية، وهي توازنات كثيراً ما يرفضها محمد عبده، لما داخلها من الهوى، وتحكمت بها استنسابية الملابسات الداخلية والخارجية، وفي ذلك ما فيه من خروج عما تآلفت عليه شعائر الأمة المتوارثة عبر الأجيال. فاللّه «قد جعل للهيئة الإنسانية حدوداً عامة هي الشرائع وقوانين الآداب التي تحدد سير الإنسان في معيشته لخاصة نفسه أو معاملته مع غيره وقد أودعها العلماء والحكام بطون كتب التهذيب والتربية البشرية بعد أن نطقت بها الشرائع الإلهية وقد شهدت التجارب بالأخبار المتواترة عن الأمم الماضية، والمشاهدة الحالية في الأوقات الحاضرة إن من تخطى حدود هذه الحقائق رماه القهر الإلهي بسهام لا يخطىء مرماها. فالقانون هو سر الحياة، وعماد سعادة الأمم، وإن القوة لا تأتي بثمرتها الحقيقية إلا إذا عضدت باتباع الشرع والقانون العام الذي أمر العقلاء بوجوب اتباعه»[88].

ومحمد عبده لا يوازي بين سلطة العثمانيين وسلطة المماليك لأن الأولى سلطة فاتحة دخيلة فيما الثانية سلطة تاريخية ذات أصول محلية. وإن كنت ترى الإمام عنيف النقد أحياناً لسلطة العثمانيين قبل الفتح النابوليوني وبعده، فإنه لا يوجّه إلا النقد الخجول لحكم أمراء المماليك في أخريات أيامهم بعد أن شاخ حكمهم وتفشّى في أوصالهم عنصر الاختلال والفساد. فهؤلاء الأمراء ظلوا يرعون مشورة أهل الرأي من الأمناء على مصالح الأمة من العلماء ، وكان هؤلاء المعروفون بأهل الحل والعقد هم وسطاؤهم في نزاعاتهم المحلية على السلطة فيما بينهم، وفي خلافاتهم مع الشعب، وكانت كلمتهم مسموعة، نادراً ما ترد. فزعامة المماليك التاريخية كانت تهتدي بمضمون الشرع، ولذا كان الشيخ الإمام لا يبخس وجودهم التاريخي، فدولة المماليك في ظل سلاطينها الأوائل (1250 ـ 1517 م) (648 - 923 هـ) تشكل مرتكزاً تاريخياً بارزاً في حياة المسلمين عموماً

(88) محمد عبده: المجموعة الكاملة، جـ 1، ص 286.

والمسلمين المصريين على وجه الخصوص، فقد كانوا ملاذ المسلمين الفارين من مذابح التتار الذين جدّوا في القضاء على معالم الحضارة الإسلامية، ولم تشغلهم منازعاتهم الداخلية عن رعاية العلم والعناية بأهله الذين وجدوا في رحابهم خير ملاذ، إذ لما أقبل إليهم العلماء من مختلف دول الإسلام، أمدّوهم بصلاتهم، وأحاطوهم بمظاهر التقدير والاحترام، فأضحت مصر في عهد السلاطين المماليك مركز المدنية الإسلامية وأبعد العوالم الإسلامية شهرة . وإن كان من أخطائهم السياسية أنهم عزلوا أنفسهم عن الشعب المصري واضطلعوا دون غيرهم من أهالي مصر في الدفاع عن أرض الكنانة ورد الغارات عنها، فإنهم كانوا في المقابل شديدي الالتزام ـ لا سيما في أواخر أيامهم ـ بنصح العلماء الذين توافدوا إليهم من أقطار العالم الإسلامي، فنسمع في أواخر هذا العصر بسلسلة من الحوادث التي تدل على اهتمام الحكام المماليك بالرأي العام من خلال قادته الدينيين. ويبدو أن يقظة أو بوادر يقظة كانت قد دبّت في نفوس الناس، فكانوا إذا تحركوا للثورة من غير قائد، احتكم الأمراء إلى زعمائهم الدينيين من العلماء وطالبوهم بقيادتهم، وكثيراً ما لحق بالأمراء المماليك من الشعب الأذى إنْ قصر هؤلاء القادة الدينيون في ملاحقة مطالبهم[89]، لابل إن علي الكبير آخر كبار المماليك استنجد بشعب مصر إثر إعلان خروجه على الباب العالي بقوله: «دافعوا عن حياتكم، واعلموا أن مصر، منذ القدم قد حكمتها دول المماليك وقد كانوا جبابرة السلاطين ومفخرة الأرض والسماء...»[90].

وإن كان الأستاذ شفيق غربال قد جارى الطهطاوي في الاعتقاد أن مماليك مصر كانوا في إبان انقراض دولتهم عام 1798 م. هم أنفسهم كما كانوا في بداياتهم عام 1250 م. في الحرب والتفكير، وإن بدا أنهم كانوا أسوأ حالاً بفقدان استقلال دولتهم، فإن محمد عبده ظلت تساوره الريبة، وتحيط به المخاوف من جراء اختلال التاريخ الإسلامي في مصر بالقضاء الدموي على المماليك وانقطاع التسلسل التاريخي الإسلامي بفقدانه إحدى حلقاته البارزة على يد محمد علي، هذا الانقطاع الذي فرضته الظروف الداخلية والظروف الخارجية بين ماضٍ إسلامي في موروث حضارته، وحاضر ليس له من مكنوز الحضارة الأوروبية سوى طلاء قشري متهافت النسج خاوي المحتوى؛ فتاريخ مصر الحديث في ظل محمد علي وأسرته هو تاريخ القمع والفرض، وأن إعادة بناء دولة مصر المستقلة سنة 1805 قامت بوسائل قمعية غير مؤيدة بإرادة الأمة.

---

(89) راجع شواهد ذلك: **توفيق الطويل**: م. س، ص 48 ـ 51.

(90) جرجي زيدان: **تاريخ الآداب العربية**، ط 1، جـ 2، القاهرة، 1911، ص 9.

وإن كان محمد عبده ظلّ مقدراً لما أحدثته الثورات البورجوازية في تطور الغرب، مقدراً لطبيعة التحام الأمة القومية بسلطتها الحاكمة، فإنه كان يعتبر أن هذه البورجوازية الغربية لها شأن آخر؛ ثم إن هذه البورجوازية بفعل التدرج الطبيعي من قلب النظام الإقطاعي والتراث الروحي المسيحي، وتعالي هذه البورجوازيات في نشأتها على المفاهيم الدينية الملتحمة بالسلطة الإقطاعية، وقطعها كل صلة لها بالدين على صعيد السلطة قد تمّ نتيجة لإدراكها بعجز الدين المسيحي عن مواكبة التطور الحضاري، فيما ليست هي هذه حال الإسلام عموماً، وحال الإسلام في مصر على وجه الخصوص. وان ما وصلت إليه البورجوازية الأوروبية من طيّب الثمار كان نتيجة للتقدم الصناعي من ناحية، وجدليتها الاجتماعية عبر تفاعلاتها الداخلية، وعلاقة هذا التفاعل بحريات الحياة الاقتصادية داخل أوروبا وخارج القارة الأوروبية ، أما مصر فلم يكن لها هذا التراث ذاته، ونهضتها الحديثة كانت مجرد تقليد نقلي للعلوم والتكنولوجيا وأنماط السلوك الخالي من الإبداع الذاتي الذي تكتسبه الأمة عبر الأجيال.

وعلى الجملة، فإن نظرة الشيخ الإمام الإيجابية إلى تقدم الغرب وسلطاته الدستورية، ظلت تواكبها الخشية من اختراق الغرب للجدار الإسلامي في جوهر تعاليمه؛ ومن هنا كانت أصوليته المعادية للتحديث الليبرالي في إيديولوجيته المتماسكة في مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وفيما كان أنصار التيار الليبرالي لا يرون غضاضة في دخول مصر عصر الثورات الأوروبية وفي تقبُّل إيديولوجياتها الصناعية والعلمانية على حد سواء، لا بل كانوا يعتقدون أن مصر لن تخرج من ظلمات القرون الوسطى إلا بدخول هذه التجربة الأوروبية بكل أبعادها، مع ما يترتب على هذه المغامرة من نتائج ، كانت الأصولية التي حمل لواءها محمد عبده ودافع عنها، تعيد انحدار مصر إلى عوامل نفسية وأخلاقية تتمثل في «ابتعاد الفكر المصري والثقافة المصرية عن أصول الإسلام من خلال الإضافات الزائفة التي أورثها الاستعمار العثماني للوجدان المصري، وفرضها فرضاً عليه أثناء عصور الانحدار والضعف،وأصبح بالتالي لزاماً على مصر، إن أرادت تحقيق نهضتها ، أن تعود إلى الأصول الأصيلة للإسلام بوصفه الإطار الأعم لثقافة مصر الوطنية»[91].

كان موطن الأصولية المصرية في الأساس البيئات الريفية وكتاتيبها، وهي البيئات التي كان فكر محمد عبده ، في الأصل، نتاجاً لظروفها الموضوعية والذاتية

---

(91) انور عبد الملك: **نهضة مصر**، ص 13.

وانعكاساً لتفاعلاتها الاجتماعية والسياسية. وهذه البيئات كانت في منزعها الأصولي قد عرفت خصومة بين أهل التصوف وأهل الفقه قلّ فيها النابهون من الفريقين، ولكن الظروف الاجتماعية التي خلقتها السلطات المصرية الحديثة كان من شأنها أن تُحْدِثَ في الريف يقظة فكرية دفعت بالشيخ الإمام إلى الاطلاع على أمَّهات المصادر للفكر الصوفي، والتي اهتدى من خلالها إلى معارف جوهرية في الصوفية وعلوم أقطابها في آداب النفس، وترويضها على مكارم الأخلاق، وتطهيرها من دنس الرذائل، وتزهيدها في الباطل، والنفور من مظاهر الحياة الدنيا، وهذه الآداب رأى فيها الإمام خير منقذ من الأمراض الاجتماعية المتراكمة عبر الأزمنة. أما التيار الليبرالي فكانت مواطنه المدن وعواصم الأقاليم التي طالتها يد التصنيع، وكان حملة لوائه فئات المثقفين العائدين من بعثات مصر في أوروبا، وكان هذا التيار مقتنعاً بضرورة التغيير المادي، وأن آداب النفس التي نادى بها محمد عبده لا يمكن تحقيقها إلَّا بفعل التقدم المادي في المجتمع وليس العكس. ولم يخلُ الصراع بين هذين التيارين من تناضح، وكان لكل من هذين التيارين تطلعاته وجمهوره وأوساطه المدينية والشعبية في الأرياف . وإنْ ظلت قواسم الالتقاء القومي الثابتة بين هذين التيارين هي قضية السيادة والتحرير، فإن التحرر الوطني كان يعني بالنسبة للسلفية التقليدية الشديدة المحافظة المعاداة الكاملة لكل ما هو أجنبي أوروبي لما يحمله من نوازع الكفر، فيما كان بالنسبة للأصولية التحديثية ـ المتمسكة بالتعاليم الواردة في القرآن والسُّنَّة كأساس للاجتهاد ـ معاداة كل ما يمس الجوهر من شؤون الدين، وهذا ما ميّز بين هذين الفريقين الأصوليَّيْن عبر اختلاف مستوياتهما وبين التيار الراديكالي ذي المنزع الأوروبي البورجوازي الذي ربط بين التحرير والثورة التقنية الاجتماعية في الداخل، هذه الثورة التي تمثلت في العمليات الكبرى التي حركتها دولة محمد علي في مجالات الصناعة والسلاح والتعليم، والتي حددت مكانة مصر بالنسبة لأمم الشرق وأمم الغرب، وأثبتت هذه الثورة أنها لم تكن مجرد طلاء قشري لتجربة الغرب، بل هي عملية تفاعل داخلي عميق لا يعرف التردد في علاقاته المستمرة مع الغرب الأوروبي. «ومعنى ذلك أن تحرك المجتمع والفكر المصريين هو تحرك يبدأ، لا بصفته رد فعل لمواجهة الغير أي أوروبا البورجوازية الاستعمارية آنذاك، وإنما ابتداء من المنطق الموضوعي للمجتمع المصري وشخصية الإنسان المصري. ولا شك أن السنوات الأولى من هذه المرحلة (1805 ـ 1826) وهو تاريخ إنهاء تنظيم الدولة المصرية الجديدة، لا شك أن هذه المرحلة شهدت سلسلة ردود الفعل ضد الغزو والهيمنة الأوروبية تفادياً لسيطرتها، والمحاكاة الإيجابية لعدد غير قليل من أساليبها، بغية إقامة الوجود السياسي والفكري والحضاري المصري تحت حماية

سلاحه الوطني، وجهاً لوجه مع الكيانات السياسية الأخرى ومن بينها أعظم دول هذه المرحلة ، وهي مجموع دول أوروبا الوطنية التي اتفقت دون استثناء سنة 1840 على كسر شوكة مصر وفتح الثغرات في اقتصادها المحمي، وضبط تحركها العسكري والسياسي عبر المنطقة الإفريقية الآسيوية لأمتنا العربية والدائرة الإسلامية، توطئة لاحتلالها بالسلاح وإزالتها من خريطة التحرك السياسي في العصر الحديث»[92].

وعلى الجملة، فقد كانت مصر في أواخر القرن الثامن عشر ـ رغم كل مظاهر الأبهة للحكام ـ تشكو فراغاً في السلطة؛ فالنزاع بين سلطة الوالي الممثل الرسمي للسلطان العثماني، وسلطة الجند الانكشارية، وسلطة الأمراء المماليك الذين فرّقتهم الأطماع وأدخلتهم في نزاعات داخلية مدمرة تستمر شهوراً، أوقع مصر في حالة من الاضطراب الاجتماعي نسيت معه هويتها الدينية الجامعة، إلا ما كان من إيمان ساذج باللّه وأهله يسير جنباً إلى جنب مع التهاون في ارتكاب المعاصي، والذي كان من مظاهره انتشار الحشيش، وشيوع الشذوذ الجنسي، والزنا بالنساء والفسق بالغلمان. لا بل كان تنازع الفرق الصوفية فيما بينها وتنازع الصوفية مع الفقهاء معطلاً للوحدة الدينية نفسها، وحائلاً دون وجود الرابطة الوطنية التي تشكل تضامنية اجتماعية، إلا ما كان من روابط العمل في ميادين الزراعة والصناعة والتجارة على قدر ما تسمح به الظروف.

وفي وضع اجتماعي مضطرب كهذا، كانت مصر عاجزة بقواها الذاتية عن القيام بأي تطور داخلي فاعل، وكانت محاولات علي الكبير في الاستقلال عن الباب العالي بغرض التجديد من الداخل، آخر المحاولات الفاشلة في هذا السبيل، أما على الصعيد الدولي فقد كان هذا الفراغ، بشقيه الاقتصادي ـ الاجتماعي والسياسي، يغري الرأسمالية الأوروبية ـ الفرنسية والإنكليزية ـ بالغزو الخارجي، والذي تمثل في الغزو النابوليوني أولاً وما رافقه من إرساء قواعد الشكل الاجتماعي الجديد في مصر وفقاً لمصالحه. وإنْ كان هذا الغزو، بحكم المقاومة الداخلية والظروف الدولية التي أحاقت به، لم يستمر سوى ثلاث سنوات، كانت عاجزة عن أن تقضي على كل مظاهر التخلف، فإنه تمكّن من إرساء هيكلية جديدة في نظام الحكم تميزت بنزعتها المادية على الصعيدين الإداري السياسي والثقافي الاجتماعي، وكان من نتائجها بروز الحركة القومية التي ترافقت مع طبيعة التغلغل الاقتصادي الأوروبي، وأفاد منها الاقتصاد المصري في حدود معينة.

---

(92) انور عبد الملك: **نهضة مصر**، ص 17.

إن حقبة الغزو النابوليوني تشكل محطة بارزة في تاريخ مصر، وهذه الحقبة جديرة بالدراسة المعمقة من جوانبها جميعاً. والإطلالات الحديثة التي نشرها سمير أمين بهذا الصدد تلتقي مع ما كان الشيخ محمد عبده يأمله من تطور ذاتي لمصر يؤدي إلى نتائج ديمقراطية والتي كـان الإمام يلـح على تسميتهـا بالشورى . فسمير أمين يرى أن المجتمع المصري في القرن الثامن عشر «كان يمر بمرحلة غليان اجتماعي وسياسي وإيديولوجي قد بشر بازدهار رأسمالي قادم. فقد زال دور المماليك كخلايا عسكرية قاعدية لتنظيم خراجي بحت. وتحول المماليك إلى ارستوقراطية سياسية تعمل في إطار علاقات معايشة مع كبار التجار والصناع. هذا ولو أن المرحلة الصناعية التي بلغتها مصر في تلك الأيام لا تتجاوز مرحلة الصناعـة اليدوية وهي المرحلة الانتقالية بين الحرف والصناعة الـرأسماليـة. وتواجد هذه التجارة والصناعة في المجتمع إلى جانب سلطة سياسية أرستوقراطية حاكمة، ودعم هذه الأخيرة من خلال الأنشطة الاقتصادية المزدهرة التي كانت المجموعة الأولى تقوم بها، وإنما هي ظاهرة تجعل التشكيلة المصرية قريبة جداً من نموذج «التشكيلات المركنتيلية» أي الرأسمالية التجارية الأوروبية في نفس العصر»[93].

إن طروحات سمير أمين في هذا المجال حرية بالتحقيق، وإن كنا من جانبنا نرى أن هذه الطروحات لا تخلو من نواة لا يمكن تجاهلها، ولم يتجاهلها الفتح الفرنسي كما سيجيء. ومثلها طروحاته في ما تعلق بهذا الصراع الطبقي بين البورجوازية الكبيرة الناشئة المتمثلة في التحالف بين أرستوقراطية المماليك وكبار التجار والصنّاع من جهة، وجمهور البورجوازية المتوسطـة المكونـة من أغنياء الفلاحين (الكولاك) والحرفيين والأعيان وجلّهم من الشيوخ، الذين كانوا يمثلون العنصر الثقافي في المجتمع. ومحمد عبده في نظرنا كانت أبصاره مشدودة إلى هذه الطبقة الثانية. فقد نظر إلى إصلاحات نابوليون بعين الرضى، لما قامت عليه من مبدأ الشورى في الحكم وهو مبدأ يتوافق إيجابياً مع التطور الإنتاجي من ناحية، ولا يتعارض مع مفاهيم الإسلام في السلطة القائمـة على العـدل. ولكن الغزو النابوليوني كان وهو يرسي قواعد الشورى، كان يرسيها على الأسس المادية وما تقتضيه من أطر علمانية ظل محمد عبده شديد الحذر من انتشارها.

---

(93) سمير أمين: **مجلة الوحدة**، عدد 6، آذار 1985، ص 27.

الفصل الثالث

الغزو النابوليوني
وقيام السلطة المركزية المحلية في مصر على أساس قومي
"بداية التحفز القومي الحديث"

كان الوجه الإيجابي الأول للحملة الفرنسية تعريف المصريين بـالسلطة بمعناها الأوروبي الحديث. فالسلطة هي إرادة الأمة في العيش المشترك تحت نظام سياسي معين منبثق من ذات الأمة، أو نظام مستورد متلائم مع طبيعة توجه الأمة ودرجة تحضرها، وهذا النظام السياسي هو الذي نطلق عليه اسم الدولة. وإن كانت الأمة هي محصلة تفاعل تاريخي نما وتكامل قبل قيام الدولة، فإن النزوع إلى السلطة ملازم للطبيعة البشرية في الجماعة، ملازم لطبيعة نشوء الأمم وجريها نحو غاياتها في تأمين الوازع الذي يحفظ ثمار جهدها من الضياع. والسلطة في معناها الواسع تعني أيضاً الدولة كمجموعة منظمة لها على وجه العموم ركيزة اجتماعية هي الأمة. أما الدولة في معناها الضيّق فإنها تدل في المجتمع السياسي على السلطات العامة التي ترعى شؤون الحياة الاجتماعية في أمة. والأمة في هذه التعاريف جميعها سابقة على الدولة، والتأكيد على حقوق الأمة أو الأمم هو أساس الإيديولوجية الثورية، ولابد في قيام الدولة من توفر عنصرين: عنصر السيطرة وعنصر الكفاءة، فإذا لم ترتكز السلطة إلا على القوة فهي تتميز عندئذ بأنها سلطة الواقع ولا تصبح سلطة قانونية إلا بموافقة المحكومين.

ومناشير نابوليون إلى أهل مصر تركز على ثلاث نقاط بارزة ذات محتوى قومي:

1 ـ الإشادة بعظمة مصر القديمة.

2 ـ التأكيد على إقامة حكومة أهلية يدير شؤونها العلماء والفضلاء من أهل الكفاية لما فيه خير الأمة.

3 ـ التأكيد على احترام تعاليم الإسلام وعدم المس بشعائر المسلمين الدينية.

وعلى ضوء هذه النقاط حاول نابوليون أن يزيل من أذهان المصريين ما علق بها من رواسب الحروب الصليبية المشبعة بالإيديولوجيا الدينية المسيحية للقرون الوسطى، وأعلن بداية عهد جديد من الحكم هو عهد الكفاية والثقافة والمعرفة، والتي هي أساس قيام السلطة العادلة والمنتجة. فالفرنسيون وفقاً لمنشور الإسكندرية سنة 1798 مُحِبُّون للمسلمين المخلصين، ولم يأتوا للقضاء على الإسلام، بل لمحاربة المماليك ومعاقبتهم دون سواهم لما ألحقوه من أذى بعظمة مصر، وإساءاتهم إلى أهل البلاد وارتكابهم المظالم بحقهم، وسوء معاملتهم للتجار الفرنسيين، تلك المعاملة التي تميزت بالإذلال والاحتقار والقهر. ولم يتناسَ المنشور الأول تذكير المصريين بالحملة الفرنسية على إيطاليا المقام الأول للبابوية التي كانت تحثّ أتباعها على محاربة المسلمين، واستيلاء الجيش الفرنسي على مالطة، مقر فرسان القديس يوحنا الأورشيلمي، قبلة المؤمنين المسيحيين في العالم آنذاك، والمخزن الأكبر للذخائر والتحف الثمينة والمجوهرات التي كانت تهدى إلى طائفة الفرسان من أنحاء العالم المسيحي.

ولكن واقع السلطة التي حاول نابوليون إرساءها في مصر كانت السلطة المدنية العلمانية، والتي سهّل قيامها فرار المماليك من القاهرة بعد واقعة الأهرام تاركين لعلماء القاهرة وأعيانها تدبر أمر مدينتهم. وعلى ضوء هذا المفهوم العلماني، أصدر نابوليون صكوك الأمان للمشايخ الهاربين ليطمئنوا إلى العودة، فعادوا جميعاً إلى القاهرة وعلى رأسهم الشيخ السادات والشيخ الشرقاوي، ولم يحضر عمر مكرم نقيب الأشراف الذي كان قد هاجر إلى سوريا في صحبة الوالي أبي بكر باشا، وشيخ البلد زعيم المماليك إبراهيم بك.

وكان أول عمل قام به نابوليون بعد أن استقر في القاهرة 24 يوليو 1798، هو تأسيس حكومة أهلية يكون العنصر السائد فيها للمصريين، وهي الحكومة التي عرفت باسم «الديوان»، وهي ديوان القاهرة، ودواوين الأقاليم، والديوان العام، وضمّت نخبة من كبار علماء الأزهر تمّ عليهم الاتفاق في حضور أهل الرأي، فكوّنوا في القاهرة مجلساً شبه منتخب ضم الشيخ عبد الله الشرقاوي، وخليل البكري، ومصطفى الصاوي، وسليمان الفيومي، ومحمد المهدي، وموسى السرسي، ومصطفى الدمنهوري، وأحمد العريشي ، ويوسف الشبرخيتي، ومحمد

الدواخلي[94]، وأوكلت لهذا المجلس مهمة انتخاب رؤساء الجند لإدارة البوليس، ولجنة مراقبة الأسواق وتموين المدينة، ولجنة دفن الموتى. وإن كان الشيخ السادات تورع عن قبول العضوية في الديوان لأنها لا تتناسب مع مقامه في البلاد، فإن السادات كان موضع ثقة نابوليون واحترامه، بدليل تعيينه رئيساً للجنة ضمت المسيو روستي قنصل النمسا والجنرال جونيو، كانت مهمتها فحص شكاوى الأفراد الذين صودرت أموالهم دون وجه حق[95].

إلا أنه من الخطأ التاريخي الفادح اعتبار الحكومة التي أقامها نابوليون في القاهرة وامتدت سلطتها إلى بقية الأقاليم، حكومة وطنية ذات سيادة، على رغم التركيز الدائم على أن الغاية من إقامتها التشاور فيما يعود على الشعب بالسعادة والرفاهية والطمأنينة والتقدم، وحِرْص الحكم الفرنسي على تطبيق مبدأ ديمقراطية الكفاية في اختيار أعضاء هذه الحكومة. فهذه الحكومة لم تكن لها السلطة القطعية في أي من الأمور إلا بعد موافقة المرجع الأعلى للسلطة العسكرية الممثلة في جيش نابوليون، ورؤساء الموظفين الذين كان تعيينهم من اختصاص الديوان، كانوا من الناحية العملية تابعين للرؤساء الفرنسيين، كما احتفظ الفرنسيون بحق تعيين كبار الموظفين في المراكز الحساسة دون استشارة الديوان، كإدارة الشؤون المالية والجمارك والأمن العام، وتعيين حكّام الأقاليم، وأخطاط مدينة القاهرة التي كان على رأس كل منها حاكم فرنسي[96] . و حتى أعضاء الديوان، الممثلين من الوجهة النظرية لإرادة الأمة، لم يكونوا كاملي الحرية في تقرير كل ما يريدون، لأن الديوان الذي كان بكامل هيئته، أعضاءً ورئيساً من الوطنيين، كان من الناحية العملية برئاسة ممثل فرنسي يحضر كل الجلسات للتعرف على سير المناقشات، والتأكد من كفاية الأعضاء وأخلاقياتهم وتحديد مبلغ الثقة التي يمكن أن يوليهم إياها نابوليون قائد الحملة على مصر، وكثيراً ما كانت هذه الثقة تهتز، فتنزل بالعضو العقوبة التي تراوح بين الغضب ومصادرة الممتلكات ودخول السجن[97]. وإذا علمنا أن أعضاء الدواوين، وجلّهم من العلماء والشيوخ وكبار التجار، كانوا

---

(94) عبد الرحمن الرافعي: **تاريخ الحركة القومية**، جـ 1، ص 93 ـ 94. وراجع ص 96 في أمر التحقيق في عضوية المشاركين.

(95) نقلاً عن المرجع السابق، ص 96. ويذكر عبد الرحمن الرافعي في هامش هذه الصفحة أنه لم يجد في المراجع الفرنسية ما يدل على انعقاد هذه اللجنة للقيام بأي عمل، ولعل السادات لم يقبل أيضاً عضوية هذه اللجنة.

(96) وكان الفرنسيون قد قسموا القاهرة وبولاق ومصر القديمة إلى عشرة أخطاط أو مديريات، عينوا لكل منها «قومنداناً» حاكماً فرنسياً.

(97) الرافعي: **تاريخ الحركة القومية**، ج 1، ص 96 ـ 112.

في الأغلب ممثلين حقيقيين للشعب، سواء لجهة مراكزهم وكفـايتهم، أو لجهة نفوذهم بين الأهالي الذين ما استكانوا يوماً للحكم الغازي، لم يكونوا طلقاء في التعبير عن آرائهم بحرية، فكانت مواقفهم لا تخلو من توفيقية براغماتية تثير غضب الشعب حيناً، وتشكيك الحكام الفرنسيين حيناً آخر. وهكذا ظلت الريبة من المصريين الوطنيين هي السائدة في صدور الفرنسيين، وإن أخفوها محافظة على حسن الإدارة مشـورة وتنفيذاً، ولم تكن الريبة الكامنة في العامة من المصريين تستقر على حال من الثقة.

كانت هذه الحكومة هي حكومة الممكن، أو حكومة الحد الأدنى من التوفيق بين الصالح الوطني العام وصالح الحكم الفاتح، ولكنها من الناحية الوطنية كانت تمثل نقلة نوعية نحو المفهوم القومي للحكم، أي السلطة المنبثقة من إرادة الأمة. فأعضاؤها كانوا جميعاً من المصريين الوطنيين في القاهرة والأقاليم، وخلت من أي عثماني أو مملوكي، وكانت مشاركة العالمين الفرنسيين مونج Monge وبرتـوليه Berthollet عضوي المجمع العلمي في المناقشات، وعرض مشروعات الحكومة على أعضاء الديوان نقلة تاريخية نحو تعويد الأعيان والعلماء نظم المجالس الشورية في الحكم، وهي نظم لا عهد لمصر بها من قبل. أما بالنسبة لنابوليون، فقد كانت هذه الحكومة خير وسيلة له للحكم بواسطة ممثلي الشعب الذين أراد نابوليون أن يستنير بآرائهم في العاصمة والأقاليم.

فالحكم الفرنسي كان حريصاً على ألا يخلق زعامة جديدة لا جذور تاريخية لها في أوساط الشعب، حريصاً على التعاون مع النخبة الواعية الممثلة للفعاليات الاقتصادية والاجتماعية من العلماء والمشايخ والتجار والصنّاع ورجال العسكرية ومشايخ الأخطاط، والأقباط، وبعض الأجانب، وهكذا كان الديوان العمومي ممثلاً لسكان القاهرة على اختلاف طبقاتهم «بحيث إذا خاطبت الحكومة الديوان تتحقق أنها تواجه الرأي العام»[98].

وإذا ما استثنينا عضوية ثلاثة من الأجانب، جاءت نتيجة لرغبة نابوليون في

---

(98) **مراسلات نابوليون**: الجزء الخامس، وثيقة رقم 4228: نقلاً عن عبد الرحمن الرافعي: ، جـ 2، ص 17 . وقد كان الديوان العمومي الذي اجتمع فعلاً يوم 27 ديسمبر 1798 مؤلفاً من ستين عضواً من أعيان المصريين موزعين وفقاً لطبقات الهيئة الاجتماعية على الشكل التالي: 14 من العلماء والمشايخ، 26 من التجار والصنّاع، 11 من رجال العسكرية و 20 من مشايخ الاخطاط، 4 من الاقباط و 3 من الاجانب: تاجران فرنسيان وطبيب سويدي. ويميل عبد الرحمن الرافعي إلى الظن بأن نابوليون هو الذي فرض إرادته في اختيار أعضاء اجانب في هيئة نيابية أهلية (**تاريخ الحركة القومية**، جـ 2، ص 19).

إكساب الديوان صفة الهيئة النيابية المختلطة الممثلة لكامل النشاط الاقتصادي في البلاد، فإن من تبقّى من الأعضاء كانت لهم شهرة واسعة في الأوساط الوطنية المصرية كقيادات دينية وسياسية واقتصادية وثقافية، وهذا ما يثبته سجل الوفيات الذي عنيَ الجبرتي بترجمته للشخصيات المصرية الوطنية المميزة في الجزء الثالث من كتابه «عجائب الآثار»، تلك الشخصيات التي برز دورها في مقاومة الاحتلال الفرنسي، ولم ينطفىء تألقها في العمل السلمي إبان الاستقرار النسبي للفتح الفرنسي وازدادت تشبثاً بهويتها الوطنية بعد خروج الفرنسيين، فكانت النواة الوطنية التي تَزاحَم على خطب ودها الأتراك العثمانيون والمماليك على السواء في خصوماتهم للعودة إلى تسلم ولاية مصر. وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن الرافعي في تقديمه لترجمة رجال الحكومة الوطنية الأولى في مصر بقوله: «ظهر للشعب في خلال تلك السنين زعماء معدودون كونتهم الحوادث وثقفتهم التجارب، فكان لهم فضل كبير في إظهار شخصية الأمة وتوجيهها إلى ما فيه خيرها وصالحها، نالوا هذه الزعامة، بما كان لهم من المقام المحمود بين الناس قبل الحملة الفرنسية، وما أكسبهم اضطهاد الفرنسيين من المحبة والجلال، وما اشتهروا به من نصرة المظلوم وحماية الضعفاء في وجه القوة والظلم. وقد ساعد على زيادة نفوذهم بعد جلاء الفرنسيين أن التنازع بين المماليك والأتراك قد أضعف مركز هذين الفريقين، فاستطاع الشعب من خلال هذا التنازع أن يكسب نفوذاً جديداً وسلطة جديدة، وظهر لزعماء الشعب صوت مسموع في حكومة البلاد وتطور الحوادث وعزل الولاة وتعيينهم، فالنفوذ الجديد الذي اكتسبه الشعب وزعماؤه هو من أكبر مميزات سنوات الانتقال التي أعقبت الحملة الفرنسية»[99].

كانت سلطة الديوان ديموقراطية في توجهاتها العامة، وما كان يتخذ من قرارات بالأكثرية كان يجد طريقه إلى التنفيذ في سلسلة من الحلقات الإجرائية وكان ديوان القاهرة نموذج السلطة الديموقراطية في البلاد، إذ كان هذا الديوان نموذجاً للدواوين التي عممها نابوليون في القطر المصري في 27 يوليو 1798، للسهر على مصالح المديريات، وتَقَبُّل شكاوى الأهلين، وتثبيت النظام بواسطة آغا الانكشارية المتصل على الدوام بالقومندان الفرنسي، وجباية أموال الميري والضرائب، وتحصيل إيرادات أملاك المماليك التي صارت ملكاً للجمهورية الفرنسية بواسطة جاب. وإنْ كانت هذه الدواوين قد عنيت بالشؤون الإقليمية أو المحلية، فإن الديوان العام الذي أنشأه نابوليون في 4 سبتمبر 1798 كان بمثابة

(99) عبد الرحمن الرافعي: تاريخ الحركة القومية، جـ 2، ص 259.

جمعية عامة مركزية للقطر كله ضمّت مندوبين من القاهرة والإسكندرية ورشيد ودمياط وغيرها من الأقاليم على أساس من التمثيل النسبي[100]. وفي هذا الديوان طرحت للمناقشة قضايا أساسية لإدارة تلك البلاد العريقة بأمجادها، والتي كانت «العلوم والصنائع والقراءة والكتابة التي يعرفها الناس في الدنيا أخذت عن أجداد مصر الأول»[101]. وكان على المندوبين أن يبدوا رأيهم في النظام الأصلح لتأليف مجالس الديوان في المديريات، والنظام الذي يجب وضعه للقضاء المدني والجنائي، والتشريع الذي يكفل ضبط المواريث، ومحو أنواع الشكاوَى الواردة من قبل الأهلين في النظام الحالي، والإصلاحات والاقتراحات التي يراها الديوان صالحة لإثبات ملكية العقارات وفرض الضرائب. وكانت المقررات المتخذة في هذه المجالس على جانب من الوعي الحقوقي المدني، الذي روعيت فيه عادات المصريين وشرائعهم الدينية.

كان الديوان العام بمثابة برلمان يجتمع بناءً على دعوة الحاكم العام في القاهرة، وعنه انبثق الديوان الخصوصي «Le Divan Permanent» الذي هو بمثابة الحكومة أو السلطة الإجرائية أو التنفيذية التي تجتمع كل يوم للنظر في مصالح الناس، وتوفير أسباب السعادة والرفاهية للمواطنين، ومراعاة مصالح الجمهورية الفرنسية. والبرلمان والحكومة هما نموذج الحكم الذي أرسته تشريعات الثورة الفرنسية، وكان تطبيقه في مصر مع مراعاة أحوال البلاد وتقاليدها نقلة نوعية نحو البناء القومي للأمة، وهو بناء يختلف عن مفهوم الشورى في الإسلام رغم كل ما يقال عن المضمون الديموقراطي لهذه الشورى.

إن نظام الحكم الذي أرسى نابوليون قواعده في مصر كان يرتكز على مبدأ أن للأمة المصرية الحق في أن تصبح دولة، وهو المبدأ الذي قامت عليه الثورة الفرنسية، والقائل بأن أصل السلطة كامن في الأمة، وأن أول حق من حقوق الأمة أن تحقق ذاتها سياسياً وقانونياً، وبشكل كامل. ومبدأ السيادة الوطنية هو مبدأ نشوء القوميات الذي وجد أول تطبيق له خارج فرنسا في تحرير إيطاليا على يد نابوليون قبل مجيئه إلى مصر، ثم عاد نابوليون فطبقه جزئياً في بولونيا المستقلة باسم دوقية فرسوفيا الكبرى بعد معاهدة تلست، وهو المبدأ الذي علّق في معاهدة

---

(100) كان مندوبو كل مديرية مؤلفين من ثلاثة من العلماء ، وثلاثة من التجار، وثلاثة من الأهالي ومشايخ البلدان ورؤساء العربان. وكان مندوبو القاهرة في الديوان العام ثلاثة أمثال كل مديرية ولكل من مديرية الشرقية والمنوفية الضعف.

(101) راجع نص خطبة افتتاح الديوان العام كما أوردها الجبرتي في الجزء الثالث من عجائب الآثار، وأثبتها عبد الرحمن الرافعي في ص 104 من تاريخ الحركة القومية، الجزء الأول.

فبينا إثر سقوط نابوليون، وهوجم بشدة من قبل الحلف المقدس، ولم يعد إلى الحياة إلا عقب ثورة 1848 الفرنسية، وكان محرّكه نابوليون الثالث، الذي شجع قيام الوحدة الرومانية والوحدة الإيطالية، وأفسح في المجال لتكوّن الوحدة الألمانية فيما بعد على يد بسمارك. أما المبادىء القومية التي أرسى قواعدها الحكم الفرنسي في مصر فقد كان من خصائصها التنظيم العقلاني للحياة السياسية، أي دسترة السلطة، وإقامة العلاقات المتطورة بين الحكام والمحكومين، ورفض كل ما هـو سكوني في العلاقات الداخلية والدولية. والبحث عن الأصالة الثقافية في الأمة إنما هو المدخل، شئنا أم أبينا، إلى نظام الدولة القومية، وهذا ما أكدته إصلاحات نظـام الحكم الذي أسسـه نابـوليون في مصر، فشكـل مفتـرق الطـريق بـين إيديولوجيتين بات لهما انصارهما في مصر، هي الإيديولوجية القومية التي حملها رفاعة، والإيديولوجية الأصولية الدينية المتطورة التي تزعمها الإمام محمد عبده.

أدخل نابـوليون إلى مصر النظـام الدستـوري القائم عـلى رفض الحكم الإستبدادي المطلق، وكان إشراك العنصر المصري في إدارة الحكومة، رغم تلك السلطة العليا للفرنسيين، ظاهرة جديدة ومبكرة في تاريخ مصر الحديث. وقد غذّت مبادىء الثورة الفرنسية التي حملها نابوليون وانعكست في مؤسساته الإدارية والعلمية المدرسة الكفاحية الوطنية المصرية بنسغ جديد؛ فالحرية والاستعمار نقيضان، ولابد في تركيز مبادىء الحرية من تعليم الناس مبدأ التحرر، أي إنقاذ البلاد من التبعية الأجنبية، ونابوليون الذي أيقظ روح القومية في منشوراتـه وبياناته وقع في التناقض عنـدما أراد أن يستعبد هذه الأمة المصرية، فكانت المقاومة للفتح الفرنسي هي المدرسة العملية للكفاح من أجل الاستقلال . وهذا التناقض بين التبشير بمبادىء الحرية والاستعباد، سجّله غير واحد من أعضاء المجمع العلمي الذين قاموا بالدراسـات الشاملـة للحياة المصـرية في مختلف المجالات، ونشروا بحوثهم اللامعة في المجلدات العشرين من كتاب **وصف مصر** Description de l'Egypte. يقول مسيو **ريبو** Raybaud في الجزء الثالث من كتاب «التاريخ العلمي والحربي للحملة الفرنسية»: «كانت هناك عقبات وطنية ودينية تحول دون ثقة المصريين بحكامهم الجدد، فقد كان من الصعب أن توجد أمة تبلغ بها السذاجة مبلغاً تنتظر معه الخير من جيش يركب متن البحار ويستهدف للأخطار ويحتل بلادها ويخوض فيها غمار الحرب لمجرد الدفاع عن مصالحها، ولا يمكن أن تؤثر المنشورات والكلمات الفخمة في تغيير حالة الشعب النفسية، لذلك كان الوجه البحري بالرغم من احتلاله وانهزامه غير خاضع ولا مستسلم، وكثيراً ما تمردت القرى التي مرّ بها الجيش الفرنسي ورفعت علم الثـورة»[102]. وفي

(102) **تاريخ الحملة الفرنسية في مصر**، جـ 3 ، نقلاً عن **الحركة القومية**، جـ 1، ص 154.

الصدد نفسه يقول مسيو مارتن أحد مهندسي الحملة، وأحد أعضاء لجنة العلوم والفنون الذين صحبوا نابوليون إلى مصر: «إن دعاة الفتنة ما فتئوا يشعلون نار الثورة في مختلف أنحاء القطر المصري، وقد اتخذ المصريون شعارهم ذلك المبدأ المشهور الذي أعلنته فرنسا وهو أن مقاومة الاضطهاد هو أقدس واجبات الشعب»[103].

ونحن لا نستغرب صدور هذه الأحكام عن علماء هم أبناء الثورة الفرنسية، والمتأثرون حكماً بفلسفاتها القائمة على أساس الحق والحرية، حين لم يجدوا في الفتح ما يتفق مع تعاليم هذه الثورة. لقد اجتذب نابوليون مشاعر المصريين بمنشوراته، ونظام حكمه الدستوري، وتأكيده على عظمة مصر لا سيما مصر القديمة، وفي تأكيده على أن عنصر المماليك الذي ترفّع عن الاندماج في حياة الشعب المصري هو عنصر غريب لم يقدم لمصر سوى الخراب، ولم يكن العنصر العثماني المملوكي أقل فساداً، ولكنه عجز عن إقناع الشعب المصري في أن يكون الغزو الفرنسي هو البديل رغم كل المظاهر الخلابة التي تفنن هذا الغزو في عرضها على أبصار المصريين ومسامعهم.

لقد تأثر الشعب المصري بمنجزات نابوليون الإدارية والعلمية واعتبرها ملكاً له في كثير من جوانبها، وجعلها أداته الكفاحية في وجه المستعمر، فلم يعرف الاستكانة، ولم يستقر للفرنسيين قرار طوال السنوات الثلاث التي قضوها في مصر. وكان علماء الحملة في معظمهم يعتبرون هذه المقاومة فضيلة لا تنسى من فضائل الشعب المصري، كما هي فضيلة من فضائل نشر الوعي الذي كان، في كثير من أنحاء وجوهه، أثراً من آثار الثورة الفرنسية التي انتقلت إلى مصر عن طريق الحملة، وهذا ما تراه واضحاً في قول المسيو بوسليج: «إن الشعب المصري بالرغم من ثوراته العديدة ضدنا يمكن اعتباره شعباً وديعاً، على انه يكرهنا، وهيهات أن يحبنا مع أننا نعامله بأحسن ما يمكن أن تُعامل بلاد مُحْتَلَّة. وإن اختلاف العادات ، وأهم منه اختلاف اللغة، وخاصة اختلاف الدين، كل ذلك من الصفات التي لا يمكن تذليلها والتي تحول دون إيجاد صلات الود بيننا وبين المصريين. إنهم يمقتون المماليك، ويرهبون نير الآستانة ولا يحبون حكمها، ولكنهم لا يطيقون حكمنا ولا يصبرون عليه إلّا بأمل التخلص منه»[104].

والواقع أن الذين لاحقوا تاريخ القوميات الأوروبية، وفي طليعتها تاريخ

---

(103) **تقرير مرسل إلى حكومة الدير كتوار، نقلاً عن الحركة القومية**، جـ 2، ص 118.

(104) **تاريخ الحملة الفرنسية، نقلاً عن: الرافعي**: ، جـ 2، ص 154.

القومية الفرنسية ومضامينها الإيديولوجية، يستغربون ما حملته من ضروب التناقض، لا سيما عندما رغبت في نقل هذه الإيديولوجية إلى الشعوب الأخرى بقوة الفتح والاستعمار ، سواءً في تجربتها الأولى في فتح إيطاليا ثم مصر، ولا سيما في غزوها لبلدان القارة الأوروبية فيما بعد. ففرنسا التي أعلنت حقوق الإنسان، وقضت على نظام الإقطاع في بلادها، وشكّلت وحدتها القومية ضماناً حقيقياً في المحافظة على أراضيها ضد الغزو الأجنبي والمتعاونين معه من المهاجرين الفرنسيين لإعادة النظام الإقطاعي البغيض، انتهت باسم الحفاظ على الحدود الطبيعية لأراضي الجمهورية وإنقاذ البشرية من براثن الطغاة على حد تعبير «فرنيو» أحد زعماء الجيرونديين[105]، إلى تجاوز هذه الحدود إلى جميع أرجاء أوروبا وإلى العالم أجمع، وهكذا كانت تتعاظم المطامح القومية للبورجوازية الفرنسية التي وجدت في نابوليون ومطامحه الشخصية رجلها المتفوِّق بسرعة فتوحاته العسكرية. فالإيديولوجية القومية للثورة الفرنسية كانت في بادىء أمرها مزيجاً من إيديولوجيات متداخلة ينطبق عليها ما أوجزه **بويد شيفر** Boyd. C. Shaffer في حديثه عن الدوافع الكامنة وراء الإرادة القومية، انه بالإضافة إلى رغبة الناس العاديين في التخلص من الظلم والتطلع إلى العالم الأفضل، وحماية الأمة من الخطر الداخلي والعدوان الخارجي، كانت هنالك الرغبة في التوسع لدى البورجوازية صاحبة التوجه والنفوذ القومي في الدولة القومية الجديدة: «فرجال الأعمال البورجوازيون كانوا يطمعون في التجارة والربح، ورجال السياسة كانوا ينشدون حب الجماهير، وكان رجال الحرب يرومون المجد، وكان البعض الآخر يأمل في التمكن من نشر أعلام الحرية، بينما بحث غيرهم عن المغامرات. وكانت الفكرة القومية قادرة على احتضان كل هذه الدوافع التي يمكن أن تتركز على كل حال في المصالح القومية. فقد صار بإمكان رجال الأعمال والساسة والقواد العسكريين والأحرار والمغامرين تحقيق أهدافهم الخاصة باسم الأمة ولأجلها في الظاهر، وفي الوقت الذي كانوا فيه يحملون بركاتهم القومية إلى أمم أقل حظاً منهم، أما كون هذا العمل قد ينطوي على إنكار حق الشعوب الأخرى في أن يكون لها وطن، فإنه لم يكن بذي بال»[106].

---

(105) قال فرنيو Vergniaud في دعوته إلى الحرب ضد النمسا في كانون الثاني (يناير) 1792: «انضموا إلى جانب العدالة الأبدية وانقذوا الحرية من براثن الطغاة، إنكم ستكونون محسنين إلى بلدكم وإلى الإنسانية بأسرها في الوقت ذاته». نقلاً عن: بويد شيفر: **القومية عرض وتحليل**، ترجمة جعفر خصباك وعدنان الحميري، نشر مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، د.ت.

(106) بويد شيفر: **القومية عرض وتحليل**، ص 366 . إن قضية استعمار القوميات الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر للقوميات المضطهدة هي الصفة المشتركة لهذه القوميات. فقد =

كان الفرنسيون واثقين من عدالة مبادئهم القومية، ولم يجدوا غضاضة في أن تكون مبادىء حقوق الإنسان التي أعلنتها دساتيرهم المثال الذي على أوروبا والعالم أن يحتذيها «وانطلاقاً من هذا الاعتقاد، حقق الشعب الفرنسي من الانتصارات خارج حدود وطنه أكثر مما حققه من قبل ملوك فرنسا العظام»[107]. فالمرسوم الأول الصادر عن المؤتمر الوطني في تشرين الثاني 1792 يَعِد بأنه سيقدم الأخوة الفرنسيون «يد العون لكافة الشعوب التي ترغب في استعادة حريتها»[108]. وبعد شهر واحد من ذلك التاريخ يعلن المؤتمر نفسه بأنه: «سيعتبر عدواً للشعب كل من يريد المحافظة على الحاكم أو إعادته، أو يتعامل معه ومع الطبقات ذات الامتياز أو يرفض الحرية أو المساواة أو يتنكر لها»[109]. ولكن هذه العدالة التي أرادتها القومية الفرنسية أن تكون عالمية، ألهبت المشاعر القومية لدى الشعوب التي غزتها الجيوش الفرنسية، وهددت الأحلام التي راودت البورجوازية الفرنسية في وضع مصر والقارة الأوروبية تحت سيطرتها، ولكنها كانت وهي تطرد الغازي الفرنسي، مدركة للميزات الثقافية، وللإيديولوجيات التي حملها هذا الفتح، فلم يمض وقت طويل حتى حذت جميع الحكومات القومية حذو الحكومة الفرنسية في إثارة العواطف الوطنية لدى شعوبها، وبات الموت من أجل حماية الوطن يفوق أي حماس عرفته المسيحية في نشر مبادئها في العصور القديمة والمتوسطة، وباتت الاستجابات لرغبات الأمة في العدالة والمساواة والتقدم تتصدر قائمة الأولويات بفعل الضغط الاجتماعي العارم، وتجد طريقها إلى التحقيق في تزايد مطرد.

وهذه المبادىء التي باتت شغل أوروبا الشاغل ما بين 1802 ـ 1815، أي سنوات الحكم النابليوني، كانت قد تركت بصماتها القوية على مصر التي ربطها الفتح الفرنسي بمجمل الأحداث التي عرفتها أوروبا أيام حكم نابليون وبعده. وإنْ كانت مصر قد أخرجت الفرنسيين نهائياً من البلاد سنة 1802، فإن مبادىء الثورة ازدادت توهجاً إبان مقاومة المصريين للإنكليز ومحاولتهم التخلص من ثنائية النزاع على السلطة من قبل المماليك والعثمانيين.

= كان كُتّاب الإنكليز يدعون صراحة إلى الفتح. فقد دعا آدم سميث إلى أن تنشر بريطانيا استعمارها بصورة مستمرة وأنها «يجب أن توسع إمبراطوريتها الاستعمارية بالسيطرة على الجزر الممتدة من فوكلاند إلى الفيليبيّن» بغية سيطرتها على المحيط الهادىء. أما الفرنسيون الذين رغبوا عن الفتوحات بادىء ذي بدء، وفي أثناء الثورة، فإنهم وجدوا أن مجد فرنسا وأمنها لا يمكن أن يتحققا إلا بفرض السيطرة على الأراضي المجاورة أولاً ثم على مصر والأقطار الأوروبية فيما بعد.

(107) المرجع السابق، ص 367.

(108، 109) مقتبسات من كتاب: John Hall Stewart: **A Documentary Survey of the French Revolution,** New York, 1951, P. P. 381 - 383.

فمصر الخارجة من ظلمات القرون الوسطى سرعان ما وعت تجربتها المحلية على ضوء الفكر الجديد الوافد، وتفاعلت مع المضامين الاجتماعية للثورة الفرنسية، وفي طليعة هذه المضامين مفهوم الوطنية والقومية، الذي يشكل حب الأرض المشتركة، والتاريخ المشترك ، بما يحمله من ثقافة معبر عنها باللغة، عنصرين بارزين في تطلعاتها المستقبلية؛ فالقانون الطبيعي يقتضي أن يعيش الناس في أمة، ومن غير الطبيعي أن يكونوا غير وطنيين، والأمة هي هذه الشخصية التاريخية التي نَسَجَها تقادم الأجيال وأورثها الجوهر الخلقي والحكمة؛ فهي من هذه الناحية، مهما طغت عليها الروحانية، تبقى مظهراً من مظاهر العقل المحلي المرتبط بالفكر العالمي المتطور الذي يعلو على أية حقيقة.

والثورة الفرنسية ، التي قضت على نظرية التفويض الإلهي في تكوين الأمة، واستبدلته بنظرية الحق الإلهي للشعوب، ودخلت في سبيل ذلك في صراع عنيف مع رجال الدين وسلطة الكنيسة، كانت تعتقد أن الدين هو في جملة مكونات الشعور القومي، وليس هو العنصر الحاسم في هذا الشعور. فالأمة هي مجموع تراثها المشترك، والأمة الروحية تكمن في لغتها التي هي التعبير عن التاريخ المشترك والثقافة المشتركة، وهي في جدليتها مع التاريخ والثقافة تشكّل أحد الروابط الأساسية في الولاء إلى الجماعة التي تتكلم لغة الوطن، والإنسان لوحده لا يُعَدُّ شيئاً إلا إذا انتظم في سلك الجماعة التي بواسطتها يستطيع أن يفكر ويبدع، وهذا هو معنى الأمة. والكنيسة الرومانية التي كانت تظن أن معتقداتها صالحة للتطبيق على العالم كله وجدت نفسها لأغراض إدارية ومالية أمام الانقسام ألى مناطق شكّلت فيما بعد دولاً قومية.

والثورة الفرنسية، التي هي وريثة عصر الأنوار، حوّلت الولاء إلى الوطن بعد أن كان ولاءً للكنيسة والملكية والطبقة والإقليم والقرية، وهذا الولاء الجديد تتحكم به دورة اقتصادية يفيد منها الجميع دونما استبداد أو إرهاق معنوي أو مادي، محققة بذلك رغبة الناس في التخلص من الظلم والتطلع إلى عالم أفضل، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق الإخلاص للمصلحة القومية. وهذه المصالح المشتركة المعبر عنها بالمصالح القومية هي التي أفقدت الكنيسة مهمتها الأولى التي هي خلاص المذنبين من العقاب، وأقامت على أنقاضها السعادة الأرضية في الحرية والمساواة في ظل سيادة الوطن؛ هذه السيادة التي عبر عنها فولتير بقوله: «عندما يجتمع أولئك الذين يملكون حقولاً ودوراً للبحث في مصالحهم المشتركة، فإنه يكون لي صوت في هذا المجلس: فأنا جزء من كلّ من المجموعة، جزء من الحقيقة ذات السيادة وهذا هو وطني».

كانت الثورة الفرنسية حاملة لثقافة سامية تسير جنباً إلى جنب مع الطبيعة البشرية الصافية ومع الفطرة التي فطر عليها الناس، فإذا أردنـا أن نسمو بالبشرية إلى المحل الأرفع، فإن علينا أن نغذيها بثقافة تمشي سراعاً إلى الإنسان الكامل. والثقافة السامية هي الثقافة المتطورة التي ينميها العلم والعمل الدؤوب الذي يتوخى خير الأمة مصدر كل خير، ونابوليون حمل إلى مصر هذه الأنشودة، وسعى في أن تكون مصر القطر الذي يحقق فيه هذه المبادىء، فتكون تلك الجنة الأرضية لفرنسا على الضفاف الشرقية للبحر المتوسط؛ فمصر حاملة لكل صفات الأمة التي ترشحها لأن تكون جنة على هذه الأرض، فهي المتميزة تاريخاً، ولابد أن تكون متميزة حاضراً ومستقبلاً إذا عمل أفرادها وفقاً للمقاييس التي تفرضها الوطنية.

والحق أن نابوليون وضع مصر على عتبة التطور الاقتصادي والاجتماعي والإيديولوجي، وتمثل ذلك في يقظة الحركة الوطنية المبكـرة التي استمدت من الغرب نواة معرفتها في بناء وطنها الجديد، فكانت مصر أول بلد شرقي عرف النظام الدستوري وخرج على الحكم المطلق القائم على الظلم والاستبداد وأهواء الحكام، ومارست نخبة من أبنائه الإدارة الحكومية وفقاً لتشريع مدني علماني مُسْتَمَدَّة أصوله من تعاليم الثورة الفرنسية ومبادئها، هذه المبادىء التي أحدثت تحولاً ظاهراً في الفكر المصري نلحظه فيما كتبه الجبرتي عن الفرنسيين في مؤلفه « مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس» بمعاونة الشيخ حسن العطار. وفي الجزء الثالث من كتابه «عجائب الآثار» تجد التأثير الحقيقي للحملة الفرنسية في إنهاض مصر، وتلمح مظاهر الإعجاب الذي يبديه الجبرتي إزاء المظاهر الإيجـابية في السياسة الفرنسية، كرفض السخرة والحد من عسف القوات العسكرية والمساواة بين الناس كافة أمام القانون، وإعادة صياغة النظام القضائي على أساس وطني ديمقراطي؛ وهذه كلها تمثل خلفية لوعي قـومي جديـد يختلف في مضامينـه وتوجهاته عن كل ما سبقه من فكر تقليدي متوارث من عصور الانحطاط، هذا الوعي الذي أخذ كامل أبعاده مع الطهطاوي فيما بعد.

وكانت أعمال المجمع العلمي في مصر ثورة حقيقية في مجالات الفكر المصري عموماً؛ فعلماء الحملة الفرنسية كانوا متكاملين في فروع اختصاصاتهم: الهندسة، والفلك، والميكانيـك، والكيمياء، وعلم النبـات، وعلم طبقات الأرض، والمعـادن، والاقتصاد السياسي، وهندسة الري والطرق والهندسة الجغرافية... إلخ. وكانت غاية المجمع تقدم العلوم والمعارف في مصر، ودراسة المسائل والأبحاث الطبيعية والصناعية والتاريخية الخاصة بمصر ونشرها، وإبداء الرأي للحكومة في المسائل

التي تستشيره فيها، وكان من مقررات المجلس إعطاء جائزتين كل سنتين، الأولى لأهم بحث خاص بتقدم الحضارة والمدنية في مصر، والثانية لأهم بحث خاص بتقدم الصناعة. وبذل أعضاء المجمع جهوداً كبيرة في خدمة العلوم والفنون عامة، واكتشاف عراقة مصر في ميادين العلوم والفنون بشكل خاص، وكانت بعض دراساتهم تنزل في حيز التطبيق العملي، والتي كان من نتائجها التحسينات الكبرى في البناء والريّ والعلوم الاقتصادية ونشأة المسرح. والأبحاث القيّمة التي نشرها العلماء الفرنسيون في كتاب «تخطيط مصر» كانت مرجعاً للمشاريع الكبرى التي قامت بها حكومة محمد علي في مختلف مجالات العمران، واستحقت ثناء العلماء الوطنيين الذين أسهموا في بناء نهضة مصر الحديثة[110].

إن هذه الأعمال جميعها، الإداري منها والعلمي، كانت البداية لإخراج مصر من عزلتها القروسطية، وفتحت أمامها تاريخها الخاص باعتبارها أمةً ذات حضارات متواصلة لها صفة الديمومة والاستمرار، مع ما تقتضيه هذه الديمومة بحكم جدليتها التاريخية من الحفاظ على الصالح العام وتطويره على ضوء الاحتكاك بمنجزات الشعوب الأخرى والإفادة منها. وإذا علمنا أن الغزو النابوليوني قد ربط مصر بالتحولات الأوروبية والثورات البورجوازية والتحررية الكبرى التي كانت تهزّ أوروبا في ذلك العصر، أدركنا ما أصاب الفكر التقليدي المصري من عمق الاهتزاز الذي نرى صورة له في كتابات الطهطاوي «أبريز باريز»، و «مناهج الألباب المصرية» «وأنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل» الذي ظهر الجزء الأول منه عام 1865، والذي ردّ فيه تاريخ مصر تبعاً لتوالي العصور المختلفة: العصر الفرعوني ، عصر البطالسة، العصر الروماني ثم العصر البيزنطي ثم العرب قبل الإسلام وبعده. وكان الطهطاوي حريصاً على أن يمر هذا التاريخ في مجمله عبر غربال النقد العقلي المستبعد عنه كل ما هو داخل في نطاق الأعاجيب وخوارق العادات، والمحافظ على جوهر ما فيه من الوقائع المدنية والعسكرية وفقاً للتعليل السببي الذي يقتضيه التاريخ الحديث.

إن حملة نابوليون وضعت مصر على دروب الثقافة التاريخية الحديثة، أي أنها وضعتها في حالة صدام بين مفهوم الأمة وفقاً لنظرية الإسلام السياسية وبين

(110) انتهى العهد الأول من المجمع العلمي بعد رحيل الفرنسيين ثم اعيد إنشاؤه عام 1859 بالإسكندرية وانتخب المسيو جومار Jomard آخر من بقي من اعضاء المجمع العلمي الاول رئيساً شرفياً للمجمع الجديد. وهذا المجمع قائم إلى اليوم؛ فالمجمع الحالي هو استمرار للمجمع العلمي القديم، وقد انتقل من الاسكندرية إلى القاهرة عام 1880 ومقره الآن بحديقة وزارة الأشغال وله نشرة دورية تحوي مجموعة المحاضرات والأبحاث التي تلقى فيه.

إيديولوجية الثورات البورجوازية القومية الأوروبية، تلك الثورات المؤمنة بالتكنولوجيا الصناعية وإيديولوجيتها، وما تقتضيه من تشريعات متطورة تستجيب للضغط الاجتماعي والتطور العلمي في آن معاً. وإنْ كانت الأمة في نظر الإسلام هي جماعة الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدين، فإن الأمة في المفهوم القومي الحديث هي جماعة الأفراد الذين يجمعهم الولاء للوطن دونما تفريق في الأصل أو العرق أو الجنس أو الدين، والولاء للوطن هو ولاء للانصهار في بوتقة الثقافة واللغة والتاريخ على الأرض المشتركة.

وإنْ كان رئيس الأمة في الإسلام هو اللّه وحده تشريعاً وتنفيذاً، فإن رئاسة الأمة القومية هي سلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية وفقاً لمبدأ سيادة الأمة واستقلالها الأرضي، فلا سلطة دنيوية أو ماورائية تفوق سلطة الشعب. وقد كان مقر الدفاع عن السلطة الإلهية هو الأزهر، ولما ترسخت معالم النزعة الليبرالية انساب في تيارها فريق منّور من الشيوخ بحكم احتكاكهم بالحملة العلمية الفرنسية، فيما ارتضى الفريق الأكبر العزلة واتخذ موقفاً سلبياً مؤثراً عدم المشاركة في البعث النهضوي الحديث؛ وظل الأمر كذلك طوال نصف قرن أو يزيد. وفيما كانت الهوية الوطنية القومية الحديثة في مصر تزداد تجذراً وإضاءةً، كانت الهوية الإسلامية بدورها تزداد إيغالاً في التشبث بماضي الإسلام، رافضة المنطلقات الوطنية الحديثة جملة وتفصيلاً؛ أما محمد عبده، فقد أراد أن يخلق تياراً وسطاً يستوعب فيه الإسلام معطيات الفكر الحديث ، بل تمثل هذا الفكر عن طريق تطوير الإيديولوجية الدينية نفسها، فكانت عنده نظرية إعادة التفكير في وسائل تكييف الإسلام مع منجزات الحضارة الحديثة التي غزت مصر بقوة. ووجد بادىء ذي بدء أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عن طريق تطهير الإسلام التقليدي مما علق به من خرافات وشوائب كمنطلق لمواجهة الغزو الأوروبي العسكري منه والثقافي. وإنْ كانت أفكار محمد عبده هذه لم تظهر إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وبعد أن كان التياران التقليدي والراديكالي الحديث قد وصلا في المواجهة إلى مرحلة التأزم الحاد، فإن محمد عبده في توجهه الإيديولوجي كان لابد له هو الآخر من تاريخية يبني على أساسها مرتكزاته الإصلاحية، وكان في طليعة هذه المرتكزات نقض حكم محمد علي الذي لم يكن في أية حال إلا نقضاً للفكر الأوروبي كمصدر إيديولوجي للتشريع وأصول الحكم، ورفضاً لعصر الثورات الذي لفح أقطار العالم الأوروبي ونفذ إلى مصر بقوة.

الفصل الرابع

إيديولوجيا الدولة القومية في سلطة محمد علي

I ـ النموذج الأوروبي في الثقافة القومية والتوعية ومفهوم السلطة:

كانت فرنسا في دورها الثوري الأول، الوريثة البكر لعصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر، والدولة التي أحلت الأمة موضع القداسة المطلقة، فانبرى ثوارها يبحثون عن الجنة في عالمهم الأرضي، وتحدثوا عن الأمة بلغة الإلهام الشعري الديني. فقد عرّف بارير شخصية الجمهوري الثوري أنه: «الذي يتحدث عن الوطن بعاطفة دينية ، ويتحدث عن عظمة الشعب بإخلاص ديني»[(111)]، وعرّف النائب الجيروندي رولان Roland الوطن سنة 1792 بأنه «الكائن الذي نقدم الضحايا قرباناً له، والذي يزيد تعلّق الأفراد به يوماً بعد يوم بسبب ما يغدقه عليهم من العناية والاهتمام... وهو الذي استوى على قدميه وسط الجزع والقلق، وأن الأفراد يحبونه بقدر ما كلّفهم من عناء وما يعلقون عليه من آمال»[(112)]؛ ولخص الشاعر الثوري ماري جوزيف شينيهالانتقال من الديانة القديمة إلى الديانة القومية الجديدة في خطاب القاه في المؤتمر الوطني لعام 1793 بقوله: «حرروا أبناء الجمهورية من نير حكم الكهنوت الذي لا يزال يثقل كواهلهم، ستعرفون كيف تقيمون أساساً لديانة جديدة واحدة عامة على أنقاض الخرافات الزائلة، تلك الديانة التي لا تعرف الطوائف ولا أسرار العشاء الرباني، وسيكون

(111) Carlton , Hayes: **Historical Evolution of Modern Nationalism,** NewYork, 1930, P. 68.

(112) B. I. Buchez et Q. G.: Par **Histoire Parlementaire de la Révolution Française,** Vol. XV, Paris , 1935, P. 42.

المشرعون هم الوعاظ في هذه الديانة، وسيكون القضاة أعلى سلطة دينية فيها، وستقوم العائلة البشرية بحرق بخورها على مذبح الوطن وحده الذي هو الأم والإله بالنسبة للجميع»[113]. وأصدرت الجمعية التشريعية الفرنسية في حزيران 1792 مرسومها الشهير القاضي بإقامة المحاريب في **الكومينات** Communes كافة، وقد خط عليها الشعار الفرنسي المعروف «يولد المواطن ويعيش ويموت من أجل وطنه». وقد لاحظ فريدينان برونو بحق كثرة المصطلحات الدينية التي دخلت اللغة السياسية إبان الثورة الفرنسية، وأن الكثير من هذه المصطلحات متعلق بالوطن والوطنية[114]. وأشار إلى العدد الكبير من الكلمات المشتقة من الوطن في أوائل عهد الثورة[115].

لقد كان تطور العواطف الدينية نحو الأمة تطوراً منطقياً في بلد انهارت فيه قدسيات الكنيسة والملوك والأرستوقراطيين الإقطاعيين، وبات في مقدور الأمة والحكومة المنبثقة عنها أن توفر، أو أن تعد بتوفير الخير العام لأفراد الأمة جميعاً، وأن تكون هي المسؤولة عن الأمن، وإقامة العدل، وتهيئة الفرص أمام الكفايات الخيّرة، وتحقيق الأمجاد بواسطة جمعيتها التشريعية ومحاكمها ومدارسها وجيشها الوطني، وأن تكون رمزاً للخلاص من الظلم الداخلي والخارجي على حد سواء، وأن تجعل الإصلاحات العظيمة والآمال الجسام مرادفة لكلمة الوطن.

وإنْ كانت المغالاة في هذا الشعور الوطني الجارف قد أورثت العنف الثوري الداخلي عندما وقع الخلاف بين الأحزاب الثورية على مضامين المفهوم الوطني، واستعمل الإرهاب لحل الخلافات الداخلية ما بين 1793 ـ 1794، هذا الإرهاب الذي سبق لفلاسفة الأنوار أن استنكروا اللجوء إليه من قبل الكنيسة الكاثوليكية، فإن هذا الشعور غذّى على الصعيد الخارجي الفتح الاستعماري لدى الفريق الأكبر من البورجوازيين ونشر مبادىء الثورة لدى الفريق الآخر ، وكان من دواعي اعتزاز الفرنسي أن يرى علمه المثلّث الألوان يخفق في سماء أوروبا، ونشيده الوطني «المرسييز» يعزف حيثما وطئت أقدام الجنود الفرنسية. ولكن

(113) a - **Archives parlementaire,** Vol. 4 XXVIII, Nov 5, 1993, P.P. 373-375.
b - A. Aulard: **Le Calte de la raison et le culte de l'être Supprême,** Paris, 1892, P.35.

(114) Ferdinand **Brunot: Histoire de la langue française,** Paris, 1927, Vol. IX. P. 625.

(115) المصدر السابق، .P. P. 664 - 666

فرنسا وهي تنقل «إنجيلها المقدس» أي دستورها بقوة السيف إلى أقاليم القارة الأوروبية كانت تحمل المدرسة الكفاحية لظهور القوميات الأوروبية[116].

فعدوى القومية الفرنسية انتقلت ما بين 1792 ـ 1815 إلى كل جزء من أجزاء أوروبا بفعل الموقف الرافض للغزو النابوليوني، وبفعل تزايد الرغبة في التحرر من «حرية» فرنسا، ووقفت الدول المظلومة في وجه ظالمها في موجة «من الروح الشاعرية السياسية» كما يقول اللورد بايرون، شارك فيها الشعب بكل فئاته وطاقاته، وبات توحيد الأمة هو الملجأ الوحيد للتخلص من المحنة التي نزلت بالعديد من الأقطار الأوروبية، واتخذ محتوى عبادة الأمة مضموناً تراثياً اختلف باختلاف أمم القارة في الزمان والمكان، ولكن القاسم المشترك لهذه المضامين ظل متقارباً بل واحداً، وهو أن تكون الأمة مستقلة ذات سيادة ما دام شعبها متميزاً، له صفاته وثقافة تاريخه ومميزاته الخاصة.

وهكذا كانت القومية الإنكليزية في موقفها العدائي من فرنسا شديدة المحافظة، تلك المحافظة التي انعكست على الصعيد الفكري في كتابَيْ إدمون بيرك الشهيرين «نظرات في الثورة الفرنسية» و «رسائل حول السلم القائم على أشلاء الملوك». فالحريات البريطانية في نظر بيرك، هي الحريات التاريخية، بل هي الوطن ذلك «التراث الموقوف من قبل الآباء والأجداد يورثونه إلى الخلف كأنه العقار الذي يعود بوجه خاص إلى هذه المملكة دون أية إشارة إلى أي حق آخر سواءٌ كان عاماً أو حقاً مفضّلاً ممتازاً»[117] «والمجتمع هو المشاركة في كل الفنون وجميع الفضائل، والمشاركة في الكمال كله... مشاركة الأجيال الماضية مع الأحياء وبين أولئك الذين سيولدون في المستقبل»[118]، إن الدفاع عن هذه الحرمة المقدسة للمؤسسات الإنكليزية والهجوم على فرنسا لاستئصالها جذور الماضي بشكل تخريبي، كانت أرقى الطموحات للآثار الفكرية للكتاب والشعراء الإنكليز، من أمثال **وردزوث** Wordsworth **وكولريدج** Coleridge **وسيدني سميث** Sydney Smith وغيرهم ممن نظروا باستخفاف إلى منجزات هذه الثورة العجراء الجارفة.

وما يشبه هذا الشعور القومي الحاد نما بقوة في ألمانيا إثر هزيمة بروسيا

---

(116) راجع: a - Albert Mathiez: **La Révolution Française, Vol. I.,** Paris, 1948, **P. 27 - 84.**
b - Charles Schmult: «Notes et lectures» **La Révolution Française, Vol.** X4 VI Paris, 1904, P. P. 240 - 260.

(117) Max Bohm, **Reflections,** Vol. II, London, 1864, P 306.

(118) Ibid, Vol. II, P. 368.

في معركة **أيينا** Iena عام 1806 وفي النمسا ما بين 1797 - 1807 [119]، وباتت القومية في المقاطعات الرينانية «هي أسمى ديانة في الوجود، هي أن يحب المرء أرض الآباء والأجداد أكثر من حب النبلاء والأمراء والأمهات والزوجات والأطفال»[120]، وفي إيطاليا بلغ الكره للفرنسيين أوجه بتأثير المفكرين من أمثال **فيتوري الفييري** Vettori Alfieri الذي حرّض أبناء وطنه على تحرير إيطاليا من البرابرة الفرنسيين[121].

ولم يقتصر ظهور القوميات على الأقطار التي احتلتها فرنسا وحسب، بل شملت كل القوميات المضطهدة؛ فقامت الثورات ضد الروس والأتراك والنمساويين، وكانت اليونان المثال الأقوى لشعوب الشرق في إطلاقها نفير الحرب ضد تركيا[122]. وبحلول عام 1815 كانت العواطف القومية في أواسط أوروبا وجنوبها وشرقها تتحول إلى قوانين، وإعلان حقوق، ودساتير تكتسب صفة القداسة، ومضت القومية في طريقها لتصبح الديانة السائدة تدعمها ثقافة اجتماعية قومية الأهداف، توزعتها المنازل والأندية والصحافة والمدارس والجامعات وأعمال رجال الأدب والفن.

ولئن كان سقوط نابوليون سنة 1815 قد أحدث ردة مؤقتة نحو استعادة النظام الإقطاعي القديم هيكليته بدعم المجموعات الموالية للحكم الاستبدادي المطلق والكنيسة الكاثوليكية، وعلا فيها اسم **مترنيخ** كداعية متحمس لعودة الإمبراطورية القديمة المقدسة والملكية وطبقة النبلاء ، ولتجميع أوروبا من جديد في حلف مقدس ضد النهوض القومي الثوري[123]، وظهر لهذا التيار أنصاره في كل من فرنسا وإنكلترا على وجه الخصوص[124]، وبدا وكأن النظام القديم لم

---

(119) Louis Smyden: **German Bationalism : The Tragedy of a People, Habesbyrg,**

(120) Alfred G. Pundt: **Arudt and the Nationalism Awakensing Germany,** New York, 1935, P. 80.

(121) Alfred G. Pundt: **Oudems Megaro, Vettotio Alfieri, Fererummer of Italian Nationalism,** New York, 1930.

(122) Arnold J Loyndec: **The Balkans, A History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rumania, Turkey,** Oxford, 1915.

(123) Georges Weill: **L'Europe du XIXsiècle et l'idée de nationalisme,** Paris, 1938.

(124) ونجد نموذج الردة في تحديد الفيكونت ده كاسسبايي Castiebayae للوطن بعد سنة 1815: «ان الوطن بالنسبة لي هو فرنسا وملكها، واعتقد أن الملك وفرنسا لا يمكن التفريق بينهما في تكوين وطن الآباء والأجداد». أما في إنكلترا، فقد عمل المحافظون على إبقاء إنكلترا على الوضع الذي أراده لها =

يمت، وأن الفكرة القومية لم تحقق نصراً ساحقاً، وأن صوت الأحرار قد خفت إلى غير رجعة، فإن مجريات الأحداث التاريخية في أوروبا أثبتت أن آمال المحافظين كانت أقرب إلى الوهم الموقت. فمبادىء الثورة الفرنسية عادت لتتألق ليس في فرنسا وحدها بل في أوروبا بكاملها، وكانت لها امتداداتها في الشرق بدءاً بالآستانة وانتهاءً بمصر. وأثبتت البورجوازية الأوروبية قدرتها على الانتشار ليس بين الطبقات المتوسطة وحدها، بل في أوساط الفلاحين من سكان الريف، والطبقات العاملة المتنامية في المدن، وشدّت إلى إيديولوجيتها معظم القسس والرهبان من أيدي الكنيسة، وكذلك النبلاء الذين كانوا يسعون سابقاً لمنافسة الأمة القومية. وأثبتت البورجوازية أن القومية هي العامل الأقوى التي يحس بعمقها الكثيرون، ولم يعد للملوك تلك الأدوار القيادية، بعد أن فقد السيد الإقطاعي، وأشراف الريف، وقسس القرية وظائفهم وامتيازاتهم لصالح البيروقراطيات القومية المتنامية باستمرار.

اتجهت الأمم الأوروبية نحو بعث وجودها القومي ليس على أساس الوحدة السياسية وحسب بل وحدتها الاقتصادية والثقافية كأساس للمنطلق الإيديولوجي الجديد. فقد كان البناء الاقتصادي يسير في جدلية تاريخية مع تطور العلوم التطبيقية، وعمل التقدم الاقتصادي والفني والصناعي طوال القرن التاسع عشر على توثيق عرى وحدة المجموعات الداخلية، تلك المجموعات التي باتت تعي بوضوح أن العيش على الأرض المشتركة يقتضي قيام الدولة المشتركة. وكانت المواصلات الداخلية التي عملت على ربط اقتصاديات المناطق المتباعدة عنصر توحيد بشري ونفسي[125]، فسكك الحديد ، والقنوات، وشبكات الطرق الداخلية التي أنشئت لأسباب مالية وسياسية، عززت الوحدة الاقتصادية وساعدت على تقريب المصالح المتباعدة، وجعلت الأفراد المختلفي النزعات والمشارب يذوبون في وحدة متماسكة من أجل الحصول على المواد الضرورية وأسواق الإنتاج المحلي، وعززت في الوقت نفسه تعريف الأفراد بأوجه حياة أقاليم أممهم، وشجعت توحيد لغة التخاطب، وتقريب طراز المأكل والملبس والعادات الاجتماعية بصورة عامة.

حطمت المدن الصناعية النامية السلطات الإقطاعية، وأدخلت نمطاً من

= محاربو الليبراليين والمطالبين بالإصلاح سواءً بقواتهم المسلحة او بالقوانين التي صادق عليها البرلمان الإنكليزي سنة 1819.

Carlton Hayes: **The Historical Evolution of Modern Nationalisme,** NewYork, 1931, P. 115.

(125) المرجع السابق، Georges Weill: **L'Europe du** IXIX **siècle** .

التفكير لم يعد الفرد معه يتوقع الحل الصائب لمشاكله من السيد الإقطاعي أو القسيس وأسياد الدين، لا سيما أن المجتمعات الزراعية صاحبة التقاليد المحافظة، وجدت نفسها ملتحقة بدولاب العمل الصناعي المتميز بطابع البحث العلمي والثقة بمنجزات العلم، وصار أولئك الذين كان من المحتمل أن يصبحوا فيما مضى قسساً، أملاً في إنقاذ أرواحهم، أبطالاً وطنيين يعملون من أجل تحقيق جنة قومية، ووجدوا في التركيبة القومية الجديدة، ميادين واسعة لتحقيق بطولاتهم وبناء أمجادهم في ميادين العلم والتجارة والسياسة والآداب والفنون والقيادات العسكرية.

ورافق التطور الاقتصادي القومي انبعاث لم تعرفه أوروبا من قبل. وإنْ كانت القوميات الأوروبية لم تنبعث من فراغ ثقافي، فإن ثقافة القرن التاسع عشر قويت معها النزعة التاريخية . ولئن كان القرن الثامن عشر هو قرن التأصيل الفلسفي، فإن القرن التاسع عشر هو قرن العناية بالتاريخ والثقافة التاريخية ، لا سيما التاريخ القومي، ودعم هذه الثقافة التاريخية بالمستندات والوثائق. فكان التنقيب عن الوثائق، العمل الدائب للعاملين في التاريخ والسياسة والفنون والآداب على اختلافها، ومنذ عام 1815 كان الضغط الثقافي يتجه باضطراد نحو الأهداف القومية، وكانت البحوث والكفايات التاريخية رمزاً للقومية وعاملاً على نشرها. **فبيرتز** Pertz بدأ بتحرير التاريخ الألماني في عام 1824، واكتشف **هردر وسافيني**الأسس التاريخية للآداب والقانون الألمانيين، وشرع **فرنسوا غيزو** Fran-cois Guisot بنشر الوثائق التاريخية غير المنشورة والخاصة بفرنسا عام 1833، وسمح البرلمان البريطاني في عام 1834 بنشر الوثائق المتعلقة بتاريخ بريطانيا العظمى وإيرلندا القديم، وبدأت هذه الوثائق بالصدور عام 1838 بعنوان «سلسلة رولز » Rolls Seris ، ولم تعد هناك في تاريخ أية أمة من الأمم الأوروبية سوى فترات قصيرة لا تعززها الوثائق والمستندات، وبات عمل معظم المؤرخين منصرفاً إلى التاريخ القومي لا إلى التاريخ المحلي أو العالمي وأخذوا يستغلون أكداس الوثائق التي لم تجمع وتنشر من قبل. وإنْ كان المؤرخون قد حافظوا فيما نشروه على العلم والموضوعية العلمية، فإنهم اختاروا لكتاباتهم مواضيع قومية، وهذا ما نراه واضحاً في كتابات **هنري مارتن** Henri Martin **وميشليه وإيرنست واغسطين تييري** Augustin Thierry، **وفرنسوا غيزو** Francois Guizot **وإيرنست لافيس** Ernest Lavisse **والفونس أولار** Alphonse Aulard من الفرنسيين، **وأدوار فريمان** Edward Freeman **والسير هنري ماين** Henry Maine وغيرهما من المؤرخين الإنكليز الذين أرادوا أن يجعلوا تاريخ بلادهم موضع فخر واعتزاز. وهذه المفاهيم القومية خلقت الأبطال القوميين الذين باتوا

مدار الحديث والرواية، وأقيمت لهم التماثيل والمتاحف الوطنية الموزعة في أنحاء البلاد [126].

لم تكن القوميات الأوروبية توتماً أو سحراً بدائياً، بل كانت واقعاً مادياً رغم كل ما لحقها من ظهورات رومانطيقية؛ فهذه القوميات كان من أبرز إنجازاتها أنها وضعت المواطنين على قدم المساواة، على الأقل من الوجهة القانونية، أي أنها وضعتهم ثقافياً وإيديولوجياً أمام حق تعديل القوانين ليلتقي الحق القانوني مع تطور الحياة الاجتماعية، وسلّحتهم بمعطيات العلم ومنجزاته، فقوّت عندهم بذلك الحصانة ضد الخرافة ورفض الثيولوجيا السياسية، كما قوّت عندهم نزعة تقبّل الجديد باعتباره حقيقة حتمية لتطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ووفرت للفرد الحماية والمركز الاجتماعي، وأكسبته ثقة الأمل بالمستقبل كفرد داخل المجموعة القومية. وبات الشعور باحترام الذات منبثقاً من إدراك الفرد للمركز الذي تحتله أمته، وما ستحتله في مضمار الاقتصاد والعلوم وأصول الحكم والفنون والآداب والصناعة، وزودته بحصانة ضد المهالك والأخطار التي يتعرض لها سواءً بالنسبة لأفراد أمته أو الأمم الأخرى أو في صراعه مع الطبيعة.

ولكن التطور الصناعي والتنافس على الأسواق الخارجية الذي شهدته القوميات الأوروبية أذكى روح التعصب إزاء القوميات الأخرى، فانهارت تلك **النزعة الإنسانية** Hummaniste التي بشر بها فلاسفة عصر الأنوار، ولم يبقَ إلا نفر قليل من رجال الفكر متشبثين بفكرة العالمية الشاملة، ولم تفلح عظمة **غوته** Goeuth في إحياء تلك الفكرة الأممية التي انتشى بها مفكرو القرن الثامن عشر، لأن الاعتقاد الذي سيطر على نفوس الناس آنذاك، هو الشعور بأنهم يولدون من أجل الوطن ويعيشون له، وعليهم أن يقدموا له أعظم التضحيات[127]. وكانت مظاهر الاعتزاز القومي بحكم طبيعة التنافس الاقتصادي، اعتزازاً استعلائياً تبدو مظاهره في كل شيء ، في الإعلام، والأناشيد، والأندية الثقافية والرياضية والملصقات في الشوارع العامة ودمغات المنتجات الوطنية على اختلافها. لا بل ساد نوع من الشعور أن الحرب القومية تدفع الأفراد إلى الاندماج الكلي بأوطانهم أكثر مما يدفعهم السلم إلى ذلك[128]، لا سيما وأن هذه الحروب انتقلت ساحاتها إلى خارج القارّة، فشعر المبشرون القوميون الخيِّرون بضرورة نشر مبادئهم

---

(126) راجع: Hans Hohn: **Prophets and Peoples,** NewYork, 1946.

(127) Albert Mathiez: **Les Origines des cultes Révolutionnaires,** Paris, 1904, P. 31 et s.

(128) Albert Sorel: **L'europe et la révolution française,** Vol. I, Paris, 1946, P. 418 et s.

وأساليبهم خارج قارتهم بحماس لا يقل عن حماس المبشرين المسيحيين الأوائل[129]، واتخذ هذا الحماس طابعاً لا إنسانياً عندما بات الهم الأكبر للقوميات الغازية في مرحلة الرأسمالية الاستعمارية استئصال الوجود المتنامي للبلدان المستعمرة بغية إلحاقها كلياً بالدول المستعمرة كجزء لا ينفصل عن كيان الأمة المنتدبة أو المستعمرة، والذي وجد مثاله الصارخ فيما عرف باسم **الممتلكات الفرنسية ما وراء البحار** France d'outre mer وغيرها من الأسماء المشابهة التي تفتقت عنها عبقرية الاستعمار الإنكليزي في الدومنيونات وغيرها في الأقطار الإفريقية والآسيوية. ووجدت البعثات التبشيرية الدينية هي الأخرى في النهضة القومية الجديدة مجالها الواسع للقيام بعمل مزدوج قومي ـ ديني خارج القارة، فنشرت لغة أوطانها وثقافتها، ولكن بما لا يتعارض والأغراض الدينية والغايات التبشيرية، وظهر تعاون ملحوظ بين هذه المؤسسات التبشيرية والمؤسسات التربوية القومية النزعة خارج القارة، رغم التناقض الواضح بين الهدفين القومي والديني وعدم السماح للمؤسسات التبشيرية بالعمل داخل الوطن الأم. وكان التنافس بين الإرساليات التبشيرية خارج القارة الأوروبية عاملاً من عوامل نشر الثقافات الأوروبية في البلدان التابعة، وكانت هذه الإرساليات رغم غاياتها التبشيرية المحضة مضطرة بضغط من الثقافات المتطورة ومناهجها العلمية إلى أن تعدّل في مفاهيمها، وفي طريقة تعاملها مع سكان البلاد المستعمرة والتابعة، وأن تأخذ في الحسبان درجة التطور الاجتماعي الذي بلغته هذه البلدان، فكان الطابع العلماني في المؤسسات التبشيرية يحتل مواقع جديدة على حساب انحسار التوجه الديني الذي كان يصطدم بمشاعر السكان الأصليين الدينية والإسلامية منها على وجه الخصوص. وكانت مصر حقلاً خصباً لهذه التجربة الثقافية في القرن التاسع عشر حيث ظهرت في مقابل المؤسسات التبشيرية الأوروبية المؤسسات التربوية الأهلية الوطنية في الأوساط الإسلامية والمسيحية على حد سواء. وكانت هذه المؤسسات مضطرة هي الأخرى إلى التخلي عن مواقعها الدينية في مناهجها التعليمية لتصبّ في مجرى التيار القومي الحديث.

II ـ محمد علي يقتدي بالنهج القومي الأوروبي في إقامة السلطة السياسية:

ليس من باب الاستطراد في شيء أن يتوقف الباحث عند هذه المرتكزات القومية الأوروبية قبل الولوج إلى إيديولوجية محمد علي الاقتصادية الثقافية

---

(129) Sébastien Charlety: **Essai sur l'histoire du Saint - Simonisme (1825 - 1864),** Paul Hartman, Paris, 1931.

والسياسية، لا بل إلى إيديولوجية العصر الذي طبعه والي مصر بطابعه، فبات مصطلح النهضة العربية الحديثة رديفاً لإصلاحات محمد علي في مختلف العلوم والفنون والتقدم الصناعي والزراعي والتطلع إلى منجزات الغرب لاقتلاع الشرق من سباته العميق وأوهامه وجهله.

أدرك محمد علي من خلال التجربة الأوروبية أن الشعب هو القوة الحيّة التي لا ينضب لها معين، وكان بحكم منشئه، وبحكم موقعه من أحداث عصره شديد التطلع إلى ما يحدث في الغرب، فاندمج وهو الألباني الأصل بصورة كاملة وثابتة في شعب مصر، وتحسس حاجاته وسعى إلى أن يكون أداته في تنفيذ مطامحه. ولم تفته حقيقة العمق التاريخي لشعب مصر، وأن لهذا الشعب عراقة في مقاومة الاحتلال الأجنبي، فمن مصر انطلق هجوم الأيوبيين على الصليبيين، ومصر هي التي وضعت حداً لمغامراتهم سنة 1380 بقيادة المماليك فيما بعد. ولما وقفت مصر من جديد في وجه الغزو الأجنبي الفرنسي، كان محمد علي إلى جانبها في كفاحها العنيف في انتفاضتيها الشهيرتين (تشرين الأول عام 1799 وآذار/نيسان عام 1800) اللتين مهدتا للفشل النهائي الذي أصاب حملة بونابرت، وكان مثال البطل القومي في إخراج الإنكليز، وفي القضاء على غطرسة الأمراء المماليك، وإخراج العثمانيين، وتوحيد البلاد في ظل حكم وطني موحد الإدارة موحد السياسة في الداخل والخارج. وإذْ وجد أن نظام الالتزام، كما كان معمولاً به، سيؤدي إلى إقطاعية جديدة تهدد أمن البلاد واستقرارها، ألغى هذا النظام سنة 1809، فاصطدم في جملة من اصطدم بهم شيوخ الأزهر، أبرز الممثلين المصريين لهذا النظام. وبعد أن أتم الإحصاء العام للأراضي الصالحة للزراعة سنة 1813 وزع الأراضي الزراعية على الممثلين الرئيسيين للمجتمع المصري الريفي على أساس الإفادة منها مدى الحياة، فانتقلت السلطة الفعلية إليه في بلد يعتمد كلياً على المنتجات الزراعية.

وإذْ رأى، على ضوء التجربة الأوروبية، أن الزراعة التقليدية ضعيفة المردود، حوّل الاقتصاد الريفي إلى اقتصاد صناعي تنتجه مصر وتصنّعه وتصدّره إلى الأسواق الخارجية، ولم تكن اليد العاملة المصرية قد تروضت على العمل التقني الرفيع، ولم يكن لديها من الكفايات العلمية ما ينهض بمثل هذه الثورة الاقتصادية الكبرى، فكان لا بد له من الاستعانة باليد المدرّبة في مختلف الاختصاصات، وبدأت اليد العاملة، التي نشأت بطيئة محدودة العدد في بادىء الأمر، تشكل مع مرور الزمن، جاليات تضم خبرات الآلاف من السوريين واليونانيين والمالطيين والإيطاليين وغيرهم، وسرعان ما ظهر بينها المعلمون والعمال

المتخصصون في معامل نسج القطن والصوف والحرير التي بدأت في العمل سنة 1816 [130]. وحقق الميكانيكيان **جيسيب بوكتي وجومل بوكتي** من سكان ليون الفرنسية ازدهاراً كبيراً في زراعة القطن وتصنيعه في معامل القطن التي تمّ إنشاؤها في سنة 1818. ورافقت صناعة النسيج صناعات متنوعة كصناعة السكر، والنيل، والزجاج والدباغة والورق والبارود والمنتجات الكيماوية وغيرها مما عهد بها إلى خبراء أوروبيين من مختلف الجنسيات[131].

وكان محمد علي ، المدرك لأهمية تحويل المواد الأولية الوطنية إلى صناعة وطنية، يسير إلى هدفه بحذر، لأن ذلك يعني الاستغناء عن الصناعة الأجنبية لا بل منافستها والحلول محلها في الشرق الأدنى على الأقل، مما يثير حسد وغضب الدول الصناعية الأوروبية الساعية إلى اقتسام ممتلكات الدولة العثمانية. ولذا كان حريصاً على علاقاته بالكفايات الأجنبية المتخصصة، يشدها إليه برباط من الثقة والمكافآت وضمان الحرية الشخصية في كل ما لا يسيء إلى أمن الدولة وتطلعاتها المستقبلية، وهذا ما جعل محمد علي بطلاً من أبطال مساواة المواطنين أمام القانون، وجذب إليه صفوة العناصر من كل الاتجاهات السياسية وكل الطبقات الاجتماعية تضع إمكاناتها في خدمة محمد علي والإسهام في نهضته العمرانية الكبرى. وكانت الأحداث التي شهدتها فرنسا عقب سقوط نابوليون وقيام الأنظمة الرجعية في الحلف المقدس قد بعثرت أو عطلت عن العمل عدداً من الضباط والشباب الثوريين الذين وجدوا في مصر النهضة ملاذاً يوظفون فيه كفايات حرموا من توظيفها في بلادهم، وكان من بين هؤلاء عدد من الشخصيات اللامعة في مختلف حقول الاختصاصات العلمية والصناعية والعسكرية والإدارية، من أمثال الدكتور الفرنسي «**أنطوان برتلمي كلوت**» «كلوت بك» الذي تخيّر لمحمد علي نخبة من أطباء أوروبا وعلمائها ليكونوا أساتذة في مدارسه وملحقين بجيشه النظامي أو كليهما معاً، والعالم الكيماوي الدكتور برّون Perron الذي وهب وقته للبحث العلمي والتحقيق الثقافي في علوم مصر القديمة، والدكتور **دفينو، ولينان دوبلفون**، والدكتوران الإنكليزيان **ابوت** Abbot **وفالن** , Walneوالضابط الفرنسي **سيف** Seve الذي اعتنق الإسلام وعرف في تاريخ مصر باسم سليمان باشا، والألمانيان **فيشر، وبرونر**، والإيطالي **لورنزو مازي**، واليونانيون **تيودور وميشال**

---

(130) Moustapha Sabry: **L'empire egyptien sous Mohammad Ali et la question d'orient,** Paris, 1930, P. P. 79 - 85.

(131) Moustapha Fahmi: **La révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au 19 éme siècle (1800 - 1850),** Leyden, 1954, P. P. 13 - 15 - 22 - 25 - 99 - 361.

توسيزا وجان دانا ستانرى وغيرهم من أصحاب اليد البيضاء في رعاية المدارس والمؤسسات المتنوعة وفي طليعتها الجيش، وعرفوا باندفاعهم في خدمة والي مصر والقضية الشرقية. وانصهر عدد من هؤلاء في حياة البلاد، وكان الفرنسيون في طليعة من وثق بهم محمد علي لخبرتهم وإخلاصهم، فأوكل إليهم قيادات كبرى في المؤسسات الثقافية والعلمية والصناعية وسلمهم قيادة جيشه. وكان منهم حرسه الخاص، فعرفوا تندراً بالمماليك الفرنجة[132]. واضطلعت السانسيمونية والسانسيمونيون بدور بالغ الخطورة في مشاريع محمد علي وإيديولوجيته في الحكم، لا بل في تحقيق هدفها الأكبر في إقامة دولة صناعية تستنير بالعلم الحديث وتأمين الاتصال المسالم بين المحيطات لا سيما بين الشرق والغرب[133].

كانت ضغوطات تحقيق العمل السريع في التحولات الاقتصادية والاجتماعية العامل الأقوى في استعانة محمد علي بالخبرات الأجنبية في ظروف بالغة التعقيد محلياً وعالمياً. فتركيز الوالي على البناء الصناعي واحتكار التجارة اصطدما بمصالح الجاليات التجارية التي كانت تجني الأرباح الكبيرة من ماضي الفوضى المملوكي، فرفع التجار شكاويهم إلى المراجع العليا، ولم يوفروا جهداً في إثارة الأجواء التخريبية والتآمرية ورشوة كبار القواد، وإعاقة التقدم بضغوطات مختلفة لدى الباب العالي لمنع الوالي من تنفيذ مشاريعه الآيلة إلى تصنيع منتجاته. فكان محمد علي، وهو يلاحق تنفيذ مشاريعه، ويخضع معاونيه الأوروبيين للتجربة مطبقاً عليهم قاعدة الثواب والعقاب، يقوم بعمليتين وطنيتين متداخلتين بغرض إحلال العنصر الوطني محل العنصر الأجنبي: الأولى: أن يقوم المتخصصون الأجانب بتمريس المصريين على علومهم وفنونهم، حتى إذا أتم هؤلاء تعليمهم خلفوا الأجانب في مراكز تخصصاتهم. وترافق هذا الاتجاه مع إنشاء المدارس المتخصصة كالطب والزراعة والمدرسة الحربية ومدرسة الألسن، والمدارس الإعدادية لتهيئة الطلاب لدخول المدارس المتخصصة كمدارس «المنتديان» والمدارس التجهيزية. أما العملية الثانية فتمثلت في تلك البعثات المدرسية التي ما انفكت تتوافد إلى أوروبا منذ سنة 1818 حتى وفاة محمد علي.

---

(132) G. Guemard: **Les réformes en Égypte,** le Caire , 1936. P. P. 96 - 105.

وراجع زكي عبد الرحمن، **اعلام الجيش والبحرية في مصر اثناء القرن التاسع عشر**، القاهرة 1947.

(133) Sébastien Charlety: **Essai sur l'histoire du Saint - Simonisme, (1825 - 1864),** Paul Hartmann, Paris, 1931.

وراجع: د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، الفصل الخامس: «هيمنة الدولة والسانسيمونية».

وكانت البعثة الأولى المؤلفة من أربعين شخصاً تتحدر من جميع الفئات الاجتماعية والدينية في مصر، وفيها المصريون الصميمون، والأتراك، والمشرقيون الأرمن؛ وكانت هذه البعثات تتوالى بشكل منتظم، شبه سنوي وتتسع لتشمل فروعاً جديدة من الاختصاصات تتطلبها الحاجة الوطنية في الطب والزراعة والكيمياء والهندسة على اختلافها والطباعة والميكانيك وبناء السفن والفنون العسكرية، وكانت الرحلات الأوروبية إلى مصر عاملاً في شد أواصر السلطة المصرية إلى قوميات الغرب في ما نشره الرحّالة من الكتب.

وإنْ كان محمد علي قد خصّ الجيش بأعظم قسط من عنايته باعتباره الدعامة الأولى في كيان مصر المستقلة، والذي من أجله وجدت في الأصل المدارس العلمية على اختلافها، وتكامل دور الصناعة المدني منها والعسكري، فإن الطريقة التي اهتدى إليها الوالي بعد تبديل التجارب وتعديلها كانت هي الأخرى عاملاً جديداً في إرساء الحس القومي وفي تغيير البنى الاجتماعية والفكرية والسياسية في نهضة مصر الحديثة. وإنْ كانت مصر الإقطاعية المملوكية والعثمانية لم تعرف سوى شراذم الجند المرتزقة مثيري الفوضى والإخلال بالأمن، فإن محمد علي وُفِّقَ بفضل المثابرة والصبر وقوة العزيمة إلى إقناع الفلاحين بوجوب التجنيد في الجيش النظامي الجديد، وقوبلت محاولاته بالنفور والسخط في البداية، ولكن الفلاحين الذين لم ينتظموا في صفوف الجندية إلا مكرهين، ما لبثوا أن ألفوا حياة الجندية معتزين، إذ رأوا الحياة العسكرية أرفه وأحسن حالاً من معيشتهم في القرى طعاماً ولباساً ومظهراً، «وأخذوا يفخرون بأنهم جنود محمد علي، ويقابلون غطرسة الترك بمثلها، ولم يقبلوا أن يسموا فلاحين، وعدّوا هذه التسمية تصغيراً لشأنهم لأن هذه التسمية كانت تشعرهم وقتئذٍ بشيء من المهانة، ونالوا من الحكومة أمراً أن لا ينبذهم أحد بكلمة فلاحين»[134].

أقرّ محمد علي مبدأ التجنيد العام في صفوف الفلاحين، تلك القاعدة العريضة التي لقيت في الماضي ضروب العسف من الحكام، وكانت هذه الطبقة منذ الفتح العثماني محرومة من حق الانتظام في الجيش، فباتت العمود الفقري للجيش النظامي الحديث الذي أكسب مصر السمعة الطيبة في ميادين الحروب التي خاضها محمد علي في غير ميدان، وبات يمثل روح الأمة في تطلعاتها نحو إعلاء مجد مصر، واكتسب هذا الجيش إلى جانب الأهليّة القتالية المدربة أحسن

---

(134) قول لمسيو مورييه Mourier، نقلاً عن عبد الرحمن الرافعي: **عصر محمد علي**، طبعة 4، دار المعارف، 1982، ص 331 ـ 332.

وراجع في هذا الصدد الصفحات 344 ـ 350 من الكتاب نفسه.

تدريب، أهلّية اجتماعية وسياسية بما تلقاه أفراده من علوم حديثة، ومن تربية وطنية موحدة بقيادة ضباط من ذوي الكفايات العسكرية والثقافية. وزالت مع الزمن عقدة المهانة التي لحقت بالفلاح المصري عندما شعر بقدرته على كسر غطرسة الأتراك وتحدي كبريائهم، ونمت في صفوف الفلاحين روح التطلع إلى المساواة مع غيرهم في تسلم المراكز القيادية في الجيش، تلك المراكز التي ظلت طوال عهد محمد علي وابنه إبراهيم حكراً على الأرستوقراطية من بقايا المماليك والعثمانيين، وأدى احتكارها إلى ثورة الضباط بقيادة عرابي في عهد الخديوي توفيق سنة 1880 وتحولت إلى ثورة اجتماعية كبرى ترتبت عليها ـ رغم فشلها المؤقت ـ نتائج سياسية هي من مرتكزات تاريخ مصر المعاصر[135].

كانت سلطة محمد علي ـ في اقتدائها بالنموذج الأوروبي في الحكم لا سيما البونابرتي منه ـ هي أول سلطة شرقية أعلنت تمردها على النظام الإقطاعي الشرقي في ميادين الاقتصاد والاجتماع والثقافة وأصول الحكم. وكان القرن الثامن عشر في الأقطار العربية الخاضعة للدولة العثمانية قد شهد سلسلة من الصراعات الإقطاعية المحلية أدت إلى قيام الأسر الإقطاعية القوية المستقلة عن الدولة العثمانية التي قلدت في مظاهر ترفها قصور الآستانة ونمت فيها علاقات تجارية مع أوروبا على حساب التجارة والصناعات المحلية[136]، إذ استطاع التجار الأوروبيون بمعاونة لفيف واسع من التجار الشرقيين، الترويج لبضاعات الترف الأجنبية لدى الأرستوقراطية الشرقية في معظم العواصم العربية كدمشق وبغداد والقاهرة، وكانت تلك البضاعات المرتفعة الأثمان تستوفى أثمانها من المحاصيل

(135) كانت قضية ترقية الجنود المصريين إلى مراكز القيادة من اعقد ما واجهه حكم محمد علي على الصعيدين النظري والعملي. والحجج التي ساقـها محمد علي لكلوت بك تبدو واهية في معيار الحقوق الوطنية الأخلاقي منها والقانوني. والواقع ان محمد علي كان يخشى سيطرة المصريين ولم يعد يخشى المماليك والعثمانيين لا سيما انهم اندمجوا في الكتلة الوطنية. وقد اتبع محمد علي في ترقية المصريين التدرج البطيء، كما يذكر المارشال مارمون، وكان هذا التدرج يتناسب طرداً مع ترسيخ سلطة الوالي واطمئنانه إلى إخلاص المصريين له، فلم يعد يعترض عـلى تقدمهم في المناصب العسكرية بعد سنة 1834. (نقلاً عن الرافعي: **عصر محمد علي**، ص 348).

(136) منذ سنة 1705 قامت الأسرة الحسنية في تونس، ولحقت بها سنة 1711 أسرة البكوات القرمانيين في طرابلس الغرب. وبعد هذه الحقبة بوقت قصير قام حكم الدايات في الجزائر، وقامت في العراق أسرة حسن باشا وحكمت طوال القرن الثامن عشر باسم أسرة الباشوات، وباءت بالفشل كل محاولات الباب العالي لخلع هذه الأسرة، إلى أن حلت محلها باشوية المماليك الإقطاعية سنة 1780 التي أسسها سليمان باشا الكبير وحكمت بغداد حتى 1831. وفي لبنان ترسخت سلطة المعنيين بعد معركة عين داره سنة 1711. اما في مصر فقد انتهت السلطة الفعلية ما بين (1746 ـ 1757) إلى إبراهيم بك الكبير، وآل الحكم بعد وفاته إلى علي بك الكبير سنة 1763 الذي اعلن استقلاله عن الباب العالي سنة 1769 ثم هلك سنة 1773 فآلت إلى مراد بك وإبراهيم بك.

الزراعية المتواضعة للاقتصاد الفلاحي. فنشأ في موازاة التناقض القائم بين الأسر الإقطاعية المستقلة والباب العالي، بين الأطراف والمركز، تناقض طبقي داخلي قوامه الفلاحون وصغار التجار والحرفيون من جهة، وسلطة الإقطاعيين والتجار الأجانب وعملائهم من جهة أخرى. وكان لهذا التناقض نموذجه الثابت داخل تركيا نفسها، وكثيراً ما اتخذ هذا النضال الطبقي صفة إقليمية حارب فيها المسلمون جنباً إلى جنب مع المسيحيين واليهود والأتراك إلى جانب اليونانيين والسلاف.

وإنْ كانت مصر قد عجزت عن إقامة سلطة إقطاعية موحدة، على غرار ما حدث في تونس والجزائر والعراق، نتيجة لصراعات المماليك، شيوخ البلد على السلطة، فإن النزاع الطبقي فيها لم يكن معدوماً، وهذا ما يفسر لنا لجوء الزعامة الشعبية من شيوخ الأزهر الممثلين لطبقة صغار الملاك والتجار والحرفيين إلى محمد علي لتسلم مقاليد الحكم في وجه رجال الآستانة وأمراء المماليك ممثلي الطبقة الارستوقراطية المتوارثة. وبقيت هذه الزعامة الشعبية التي بلغ فيها عمر مكرم الأوج، تؤيد الوالي وتناصره، وكان لنفوذها الفعّال الفضل الكبير في تثبيت دعائم حكمه، وعبثاً حاول المماليك والعثمانيون شد هذه الزعامة إليهم، فذهبت محاولاتهم دون جدوى. وظلت هذه الزعامة في الحقبة الأولى من عهد محمد علي مرجع حكومته لا سيما في جباية الضرائب من الملتزمين والتجار، ولكن هذه الزعامة الشعبية طمحت إلى تعزيز مكانتها كسلطة إقطاعية بديلة لسلطة المماليك فأسهمت في تهديم سلطتها بأيديها. فقد قويت بين أفرادها المزاحمات على نيل المغانم وتوسيع الثروات، وانصرفت غالبية أفرادها بعد جلاء الإنكليز عن البلاد إلى أسباب المنافع والإكثار من الأموال والضياع والدور والقصور، وتركوا الدنيا تفسد طباعهم، أو كما يقول الجبرتي: «افتتنوا بالدنيا وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء المماليك واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان وأجروا الحبس والتعزيز والضرب، وصار دينهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والالتزامات، وحساب الميري والفائض.... زيادة عما هو بينهم من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة، والتفاقم والتكالب على سفاسف الأمور وحظوظ الأنفس على الأشياء الواهية»[137].

فالزعامة الشعبية بقيادة الشيوخ كانت ذات طموح إقطاعي، وكانت الطبقة البورجوازية المحلية عاجزة بقواها الذاتية عن القيام بدور أكثر تقدماً، أي كانت

(137) الجبرتي: **عجائب الآثار**، جـ 3، ص 126.

بدورها تابعة للإقطاع وليست قائدة له؛ ولما تخلّص محمد علي من هذه الزعامة الشعبية تخلص منها جُمْلَةً دون تمييز بين البورجوازية والإقطاع، واختطّ لنفسه حكماً استبدادياً في مواجهة أهل الحل والعقد، وإذْ لجأ هؤلاء إلى الاعتصام في الجوامع، اعتبر اعتصامهم من الأعمال الثورية التي توعّد بقمعها بالسيف، أما هم فظلوا يعتبرون أعماله من الظلم والجور، ولكن مقاومتهم انتهت بنفي زعيمهم عمر مكرم إلى دمياط 9 أغسطس 1809 وجاءت مذبحة القلعة لتنهي الروح الديمقراطية لتحلّ محلها روح الرهبة من الحكام طوال السنين السبع والثلاثين التي قضاها محمد علي في الحكم.

وهكذا ظل النهوض القومي إبان حكم محمد علي يفتقر إلى دور البورجوازية المحلية التي كانت آنذاك عاجزة بقواها الذاتية عن نقل المجتمع المصري إلى مجتمع صناعي أو شبه صناعي يؤمن تطوراً داخلياً متوازناً من خلال تفاعل القوى الداخلية للمجتمع، وخلق إيديولوجيا تاريخية جديدة نتيجة للتناقض بين الإقطاعية ذات التأويل السلفي المتجمد للإسلام الذي رافق عصور التدهور الحضاري للأقطار العربية وفي طليعتها مصر، وبين البورجوازية ذات التأويل العقلاني والنظرة المادية التي يتطلبها تطور المجتمع الصناعي من تنمية لقوى الإنتاج الحديثة وأنماط هذا الإنتاج وبالتالي علاقاته الاجتماعية، كما حدث في الدول القومية الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، والتي انتقلت تجربتها إلى دول البلقان المستقلة عن الدولة العثمانية في المرحلة المتأخرة من القرن التاسع عشر، وأدت إلى وحدة قومية بقيادة البورجوازية الوطنية.

كان محمد علي راغباً في التحديث، ووجد أن هذا التحديث لا بد له أن يبدأ بتحديث الجيش كشرط ضروري لتقدم مصر وضمان استقلالها وقيام سلطة مركزية تخلصها من شرذمة أقاليمها بين أيدي الإقطاعيين من وجاقات الانكشارية والمماليك. وكانت عملية التحديث تلك تحتاج إلى المال والجهد، وهذا ما دفعه إلى الانفراد بتملك أكبر قدر من الفائض المالي لمصر، وهذا ما أدى إلى إبعاده البورجوازية المتوسطة الريفية منها والمدينية، واحتكاره لموارد مصر في ميدان الزراعة والصناعة والتجارة، متفادياً في ذلك تقاسم الأرباح مع البورجوازية الوطنية، وهي الطبقة التي لو توفر لها المزيد من الدعم لحالت بين محمد علي وقيام الحكم المطلق[138].

---

(138) يرى سمير امين أن محمد علي كرر إلى حد ما تجربة بونابرت، إذ لعب في بادىء الأمر ورقة البورجوازية المصرية للتخلص من الأتراك والمماليك والإنكليز في مرحلة أولى، ثم انقلب وتخلى عن =

ولكن محمد علي وإن قضى على البورجوازية المحلية فإنه حل محلها في سياسته نحو تصنيع البلاد، وهو التصنيع الذي كان لا بد له من التفتيش عن الأسواق الخارجية للحصول على المواد الخام للصناعة من ناحيـة، وتصريف البضائع من ناحية أخرى، وكانت حروبه ضد الوهـابية 1811 - 1819 بـداية لحروبه الخارجية، والتي سعى من ورائها إلى توطيد سلطته المعنوية عن طريق هيمنته على مناسك الحج، بالإضافة إلى فوائد اقتصادية كـان يجنيها نتيجـة لامتداد نفوذ مصر إلى معظم أنحاء جزيرة العرب، وفوائد أخرى سياسية وعسكرية حققها يوم قذف بطوائف الجند المتمردة إلى الأصقاع النائية لعلمه أنه يستطيع في غيابها إدخال النظام الجديد في الجيش المصري. وكانت حروبه في السودان (1820 - 1822) ذات أبعاد اقتصادية أبرزها التحكم بمجرى النيل من منبعه إلى مصبه، والحؤول دون تحكم الدول الأوروبية، لا سيما إنكلترا، بمصادر المياه الضرورية للري المصري، وكان لهذا الفتوح أهمية سياسية كبرى لأنها أوصلت مصر إلى حدودها الطبيعية في القارة الإفريقية. وكان طموح محمد علي في ضم بلاد الشام إلى إمبراطوريته ذا أغراض اقتصادية إلى جانب الأغراض القومية، وهي إيصال مصر إلى حدودها الطبيعية في الشمال، كما فعل في الحدود الجنوبية. وهذه الحروب جميعها لم تكن ذات صفة جهادية دينية، بل قومية غلبت عليها الدعاوة التاريخية؛ فإلحاق جنوب وادي النيل في شماله بمصر كان إحياءً للحدود الجغرافية السحيقة المتصلة بعهود الفراعنة، ثم إن الحكم الذي أدخله محمد علي إلى السودان هو الحكم المدني الذي وحّد البلاد وأخرجها من اقتتال سلاطين الفونج والفور، وشدّها إلى مصر برباط الحضارة الحديثة. وكذلك كانت فتوحاته لبلاد الشام التي اعتبرها محمد علي ضرورة وقائية دفاعية، «فإذا استثنينا غزوة الفاطميين المغاربة وغزوة الفرنسيين بقيادة بونابرت، نجد أن سائر الغزوات جاءت مصر من طريق سوريا، كغزوة الفرس في عهد قمبيز، وغزوة الإسكندر، والفتح الإسلامي، وغزوتي الأيوبيين والأتراك، وعلى ذلك لا يمكن الاطمئنان إلى بقاء مصر

= تشجيع البورجوازية المصرية واستعاض عنها بالاعتماد على البورجوازية المشرقية، إذ رأى هذه الطبقة غير قادرة على أن تنافسه في حكمه المطلق، بينما ادرك ان الاعتماد على البورجوازيـة المصرية يتطلب منه التنازل عن جزء من الحكم لصالحها هي، وكذلك في ميدان تحديث الدولة والجيش اعتمد على الفنيين وتفادى اللجوء إلى البورجوازية المصرية على نطاق واسع. ولم يكتفِ محمد علي بهذه المواقف السلبية إزاء البورجـوازية المصـرية بـل ذهب إلى تصفية مـراكزهـا الاقتصادية؛ ففي الريف أعاد النظام الخراجي، ودعم سيطرته على الزراعة خلال احتكاره لتجارة الحبوب وانهى تحكّم التجار بالسوق في هذا المجال ؛ وفي القطاع الحضري أقام مصانع يدوية تملكها الدولة حلّت محل المصانع المملوكة للبورجوازية. «**مجلة الوحدة**»، العدد 6، آذار 1985، ص 29.

مستقلة إلا بإعطائها الحدود السورية، لأن حدودها ليست في السويس بل في طوروس»[139].

وإذا وضعنا جانباً ما أحاط باحتلال سوريا من قبل محمد علي من مضاعفات دولية، فإن غاية الوالي من هذا الاحتلال كانت ضمان القوة الاقتصادية والقوة العسكرية، أي ضمان التكامل الاقتصادي والدفاع عن هذا التكامل. ومن ثمّ فإن محمد علي نفّذ في بلاد الشام الإدارة المدنية الموحدة على حساب غضب الإقطاعيين، واتّبع فيها سياسة التسامح الديني، رغم غضب المقامات الدينية المحافظة، واتهامها عمله بأنه مقدمة لحكومة لا دينية. وهكذا كانت فتوحات محمد علي، وهي تحقق غاياتها الاقتصادية، تحقق ولو عن غير قصد الفكرة القومية، وتركت هذه الفتوحات بعد انحسارها آثاراً تاريخية ما تزال ماثلة حتى أيامنا، وأهمها إمكان تطوير الفكرة القومية بمعزل عن السمات الطائفية الدينية الموروثة.

ومن يراجع مجمل ما كتبه محمد عبده في الفكر السياسي والاجتماعي يتبين الخلاف الجوهري بين طروحات الإمام وتجربة محمد علي الرائدة في التحديث، لا بل يجد هذا البون الشاسع، ليس في منهج التفكير وحسب، بل في استخدام المصطلح السياسي للألفاظ والعبارة السياسية، أو ما نسميه في أيامنا الخطاب السياسي. فمحمد عبده ينتسب إلى الطبقة الوسطى التي كانت مرشحة للاضطلاع بدور سياسي ودور ثقافي، وهذه الطبقة كانت مكونة في الأصل من أغنياء الفلاحين من طراز الكولاك، والحرفيين والأعيان من الشيوخ الممثلين للعنصر الثقافي، ولكن هذه الطبقة عندما يبتعد الإمام عن تسميتها بالبورجوازية ويتجنب في الحديث عنها المصطلحات البورجوازية الحديثة، فإنه يفعل ذلك عن تصميم واع للتمييز بين مفهوم الأمة الجماعة في الإسلام ومفهوم البورجوازية في المصطلح السياسي العربي الذي ذهبت العقلانية فيه مبلغ فصل الدين عن الدولة التي تمثل في تكامل أجهزتها الرمز الكامل للعقلانية الصافية، وتمثل في ممارسة سلطتها العمومية التنظيم السياسي للطبقة السائدة اقتصادياً. ومحمد عبده ظل طوال حياته يناهض هذا النوع من السلطة العلمانية ذات المنبع الأوروبي، تلك المناهضة التي برزت بشكل واضح في مقالاته الست التي رد فيها على هانوتو «الإسلام

(139) من حديث لكلوت بك المعبر عن وجهة نظر محمد علي في الحملة على سوريا، نقلاً عن الرافعي: **عصر محمد علي**، ص 218. وقد كان محمد علي يطمح إلى ضم سوريا منذ سنة 1810، اي قبل حروبه في الجزيرة العربية ضد الوهابيين وحرب اليونان التي خرج إليها على أمل الفوز بولايات الشام.

والمسلمون والاستعمار»[140]، وفي رده على فرح انطون في معرض الحديث عن الاضطهاد في النصرانية والإسلام»[141]. فالطبقة الوسطى في نظر الشيخ الإمام ليست هي هذه البورجوازية الفرنسية، حاملة مقولة الصراع الطبقي، والبالغة في إيديولوجيتها ملامسة الإلحاد، بل هي الجماعة التي تجمع بين أمور الدين وأمور الدنيا في كل متحد لا نجد له نظيراً في الأنظمة الأوروبية الحديثة. فهذه الجماعة وإنْ قاربت بعض الشيء الهيئة النيابية التشريعية، من حيث كونها مكمن السيادة العليا والمرجع الأخير من الناحية النظرية، فإنها في الإسلام ليست منتخبة، بل لها وجود معنوي في أهل العقد والحل. ومحمد عبده في مقدمة الحديث عن سيرته يحدد نسبته إلى هذه الطبقة الوسطى، كما يحدد إيديولوجيته بقوله: «وجدت أنني نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقة الوسطى من سكان مصر.... وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة والرجوع إلى كسب معارفه من ينابيعه الأولى واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد عن شططه لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني... مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومن على شاكلهم وطلاب علوم العصر ومن هو في ناحيتهم..»[142].

تلك هي إيديولوجية الإمام السياسية القائمة على الربط بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة، والحكومة من حيث هي الوازع، لها حق الطاعة على الشعب، ولكن للشعب حق العدالة على الحكومة، وهذه العدالة لا يحققها في الحاكم إلا نصح الأمة بالقول والفعل، ولكنه النصح المشبع بالإيديولوجية الدينية[143]. وهذه الإيديولوجية الإسلامية التي ظل الإمام آخذاً بها جعلته عدواً للثورات البورجوازية لا سيما الثورة الفرنسية، كما جعلته أكثر قرباً من مدرسة الإنكليز السياسية المحافظة التي هي وحدها التي تقدر التسامح الذي بشر به الإسلام[144].

ومحمد عبده وهو يدافع عن طبقته، الطبقة الوسطى، كان يدافع عن الإيديولوجية الإسلامية، أي إيديولوجية الربط بين المهام الدينية والمهام الدنيوية،

(140) المجموعة الكاملة، جـ 3، ص 201 ـ 234.
(141) المجموعة الكاملة، جـ 3، ص 243 ـ 282.
(142) المجموعة الكاملة، جـ 2، ص 315.
(143) المجموعة الكاملة، جـ 3، ص ص 335 ـ 338.
(144) المجموعة الكاملة ، جـ 3، ص 349.

وهذه الإيديولوجية كانت نقيضةً لحكم محمد علي الذي وجَّهته إيديولوجية الثورات البورجوازية في الغرب والمصلحة الاقتصادية لمصر الحديثة؛ فقد ظل محمد عبده رغم كل التجديدات الاجتهادية التي بشر بها، ملتزماً بمعظم ما جاء به الماوردي في الأحكام السلطانية مع بعض التعديل، وما قال به ابن حزم وابن تيمية وغيرهما ممن جعلوا المهمة الدينية عريضة الحدود، بحيث ينبغي اعتبارها مهمة فكرية في حقيقة الأمر. ومن هنا كان حكمه على محمد علي قاسياً. فهذا الوالي، في نظر محمد عبده، فصل في الواقع ما بين سلطة الدولة وسلطة رجال الدين في مجال السياسة الداخلية، وارتبط بهذا الفصل في المهمات الداخلية تباعد في المهمات العسكرية التي أبعد عنها والي مصر فكرة الجهاد، وما يترتب عليها من نشر تعاليم الإسلام وتقاليده.

ثم إن الوالي عندما قضى على الشغب الداخلي، أي عندما منع الفتنة، لم ينشر مبدأ المساواة، بل أقام حكم سيطرة فئة على فئة. وإنْ كان الإسلام قد أعطى للدولة التمتع بحقوق سيادية واسعة على الموارد الاقتصادية، فإن الوالي اشتط في ذلك لدرجة حرمان الفرد من التمتع بجهده، وحرم الصناع والفلاحين من الأجر المعتاد الذي يقره العرف، وهذا ما جعل المهام الاقتصادية عاجزة عن أن تعكس الظلال الدينية الأخلاقية التي نادى بها المفكرون الإسلاميون القدامى. فالمفهوم الإسلامي للدورة الاقتصادية يهدف إلى تأمين الاستقرار والإلْفَة بين الجماعة أو الجماعات الإسلامية، «فجميع مهام الدولة يجب أن تستهدف المحافظة على وحدة الجماعة. فالدين رابط بين أفرادها، وكذلك المهمة السياسية الخارجية والداخلية لحماية الوحدة من التعدي عليها. أما المهمة الاقتصادية، فهي لكفالة حد من المساواة والكفالة المادية بحيث يسكن الصراع الطبقي. ويمكن القول إن العلاقة التي توجدها الدولة في المفهوم الإسلامي تدخل نوعاً من التعاقدية وتبادل المنافع بين العناصر المكونة للجماعة الإسلامية، وكذلك بينها وبين غيرها داخل دار الإسلام وخارجها[145]». وهذا ما نادى به الأفغاني ومحمد عبده في العصر الحديث، وكان هذا النداء نقضاً لسلطة محمد علي على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. «فالدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من وجهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل كانت كافلة بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق وجزائها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات

(145) أحمد صادق سعد: **مفهوم الدولة في الفكر العربي الإسلامي.**

وإقامة الحدود وتعيين شروطها[146]». ووالي مصر في نظر محمد عبده قضى على المبادرات الفردية والجماعية في هذه الميادين كافة، وكان فقدان هذه المبادرة في الميدان الاقتصادي عنصر اهتزاز في الشخصية الإسلامية المصرية دفعت بها إلى التقوقع والجمود.

(146) الافغاني: الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العامة للطباعة والنشر، سنة 1968،ص 349.

الفصل الخامس

إيديولوجيا السلطة القومية ونشأة الازدواجية في الثقافة المصرية الحداثة والتقليد

لم تكن غايتنا من العرض السابق تقديم مادة تاريخية، بل الاستعانة بالمادة التاريخية لفرز فلسفة اجتماعية سياسية. فواقع المجتمع المصري وطبيعة نهضته يختلفان من حيث بنيتهما عن كل ما يقدمه لنا تاريخ النهضات الأوروبية من تفاعلات محلية وإقليمية. فإنْ كانت النهضات الأوروبية في تطورها التدريجي البطيء، وفي تطورها الثوري هي نهضات شعوب خلقت سلطتها وقادتها، فإن نهضة مصر وفي ظروف تاريخية معينة، بدأت بسلطة قائد كانت له اليد الطولى في إدراك المطامح التاريخية لشعب مصر والسبل العصرية لتحقيق هذه المطامح التي أصيبت إبان عصور الانحطاط بآفة الركود، فلا مجال إذن لمقارنة الجزئيات والتفاصيل بين النهضة الأوروبية ونهضة مصر؛ إذ لا مجال على الأخص لملاحظة العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية في مصر، والسلطة الدينية، والسلطة السياسية الأوروبية، حيث نبعت السلطة السياسية القومية من قلب السلطة الدينية في ظروف التطور الاقتصادي والتاريخي. ولكن الواقع التاريخي يثبت إلى جانب ذلك أيضاً، أن محمد علي الذي عاش عصر النهضات الأوروبية ورأى ثمارها دانية القطوف، كان معجباً بها، بل كانت هذه النهضات المثل العملي الجاهز أمام ناظريه. فهذه النهضات هي نهضات صناعية، واكبتها حركات ثقافية عارمة، علمانية في مضامينها وغاياتها. وإنْ كانت هذه الحركات بطبيعة تكوّنها النظري ليبرالية الاتجاه، فإنها في التطبيق العملي الذي فرضه الصراع الطبقي، كثيراً ما جنحت نحو الاستبداد، وإذا حصرنا المثال في فرنسا نجد الثورة على الاستبداد القديم تولد إمبراطورية نابوليون. وكان محمد علي، كحاكم شرقي لا يعتمد على طبقة شعبية منورة تاريخياً، يستلف من الغرب جوهر ليبراليته، فيجمع بين الغايات الليبرالية والتنفيذ السلطوي.

وإنْ كان محمد علي من دعاة إحياء الإمبراطورية العثمانية في الأصل، فإن الإخفاقات المتتالية لهذا الطموح جعلته ينكفىء على إنهاض مصر وحدها. وكانت مصر مادة خاماً يعود لمحمد علي فضل اكتشاف ما فيها من دفائن تنتظر الصقل، فانطلق نحو تحسين الزراعة وإرساء الصناعة، سبيله في ذلك منجزات العلم الأوروبي وإبعاد إيديولوجيته الصناعية، تلك الإيديولوجية التي حملتها الجاليات العلمية الأوروبية إلى مصر، فكانت عامل تبدّل إيديولوجي على صعيد النخبة من المصريين. فالعلوم الاختبارية في أوروبا هي التي خلقت الفرد البعيد عن الغيبيات في الغرب، وجعلت مفاهيمه الاجتماعية والسياسية مفاهيم تطورية مدنية، وإنْ كانت هذه الجاليات الأوروبية ضئيلة الأثر في إرساء الإيديولوجية العلمية على مستوى الشعب المصري بأكمله، فإن توالي البعثات، والإكثار من المدارس الرسمية، والعناية العارمة بالترجمات، خلقت في مجملها تياراً لا يمكن الاستهانة بقدرته على تغيير البنى الفكرية. وإذا أضفنا إلى ذلك مؤسسة الجيش التي بلغ تعداد أفرادها من جنود البر وحدهم سنة ١٨٣٩ (٢٣٥٨٨٠) جندياً ما عدا البحرية، من أصل أربعة ملايين هم مجموع سكان مصر في ذلك الحين[147]، وعلمنا أن إقامة هذا الجيش كانت لأغراض مدنية اقتصادية وسياسية في ظروف دولية بالغة التعقيد، أدركنا أن هذا الجيش فضلاً عن مهماته الأولى في الدفاع عن استقلال البلاد كان أداة تقدم عمراني مدني التوجّه وطني الهدف. فقد كان هذا الجيش ضد عودة امتيازات تركيا القديمة، أي ضد الخلافة في مفهومها العثماني الديني، تماماً كما كان ضد عودة الجيوش الإنكليزية وغيرها من قوى الدول الأوروبية.

هذا مع العلم أن المؤسسات التي أنشأها محمد علي كانت هي بكاملها مؤسسات أوروبية التنظيم، وكانت ركيزتها الأساسية وطنية، قائمة على التقنيات الجديدة التي لم تكن معروفة في الشرق حتى زمانه، وحتى في أوروبا نفسها كانت الصناعات ما تزال في بداية طريقها إلى إحداث تغييرات اقتصادية ومالية، ومن ثم إيديولوجية. لقد كان محمد علي دائب التطلع إلى هذا التطور الأوروبي الذي كان مصدر التفوق على اقتصاد الإمبراطورية العثماني الحرفي والزراعي، وهنا يطرح سؤال بالغ الأهمية، ما هي طبيعة سلطة محمد علي؟ هل كانت سلطة الإقطاعي والتاجر، أي أنها الوجود النفعي أو الإقطاع الخصوصي كما يقول الشيخ محمد عبده؟ أم أنها سلطة سياسية تنبع من حاجات الأمة المصرية وتصب في منافعها العمومية؟ ثم هل هي سلطة أوتوقراطية دينية مستمدة من حق الملوك الإلهي، أم

(147) الرافعي: **عصر محمد علي**، القاهرة، 1947، ص 117.

أنها سلطة سياسية ذات جوهر علماني، الحقوق المدنية فيها منفصلة عن الدين، والسياسة منفصلة عن التيولوجيا؟ وأخيراً هل هي نمط متميز يستمد عناصره من ممارسة عملية للاستبدادين الأوروبي والشرقي، أم أنه يقوم على فلسفة سياسية؟

إن معظم المؤرخين متفقون على أن محمد علي جسَّد بعث أمة قديمة إزاء انحطاط السلطان العثماني المزري الذي كان الوالي تابعاً له، وكان هذا السلطان سيده إسمياً، كما جسّد إرادة مصر في الاستقلال والسيادة في وجه المطامع الاستعمارية للدول الأوروبية العظمى[148]؛ وفيما عدا ذلك، فإن التناقض الشديد في الحكم على والي مصر منبعه المواقع الاقتصادية والإيديولوجية لمطلقي هذه الأحكام على اختلافها. فأتباع سان سيمون رأوا فيه رائداً من رواد اشتراكية الدولة، وهو في ذلك حامل لنظريتهم الاقتصادية، في حين وجد الإنكليز وأتباعهم في الحلف الأوروبي المقدس في نظام الباشا انتهاكاً للحريات الليبرالية في داخل بلاده وخارجها؛ فهو في نظرهم ذلك الإقطاعي المستبد، والتاجر المحتكر. ونحن نجد في نظام محمد علي توفيقاً بين النزعة الاستبدادية الشرقية المعروفة في تاريخ مصر القديمة والنظام الدستوري الأوروبي، مع تحوير قوي نحو استبداد اقتضته ظروف مصر التاريخية؛ وينطبق على هذا الحكم ما كان يبشر به ويدعو إليه ريشليو في توطيد سلطة لويس الرابع عشر: «الاستقلالية المطلقة للملك، عدم توزع الحكم، الصراع ضد الإقطاعية، الانشغال بالطمأنينة العامة، ويزداد تفضيل السلطة العليا كلما انحصر اهتمامها بالهدوء وبالمنفعة»[149]. ولكن هذه الاستقلالية المطلقة التي مارسها والي مصر كانت محصنة بنظام إداري شبه أوروبي، جوهره سيادة العقل، وأولوية مصلحة الدولة وما تقتضيه هذه المصلحة أحياناً من نزعة برغماتية.

أما طبقة النبلاء أو الطبقة الأرستوقراطية الجديدة، فهي الطبقة التي خلقها هو بتمليكها العقارات الواسعة وربطها بشخصه[150]. أما طبقة رجال

(148) جوزيف حجار: **اوروبا... ومصير الشرق العربي**، ترجمة بطرس الحلاق، ماجد نعمة . ومراجعة حسن فخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1976، ص 11.

(149) جان توشار، م. س. ص 264.

(150) وكان اكبر المنتفعين من التوزيع الجديد للأراضي أفراد أسرة محمد علي وكبار حاشيته. فقد اقطعهم الباشا الأبعاديات اي الأراضي البور البعيدة المعروفة باسم «الجفالك» أو «شفالك» ، وكان إقطاعها نوعاً من الانتفاع المعفى من الضرائب مقابل أن يتم استصلاحها على نفقة المنتفعين أنفسهم وفقاً للأمر الذي أصدره محمد علي سنة 1838 والذي يمنع تأجير هذه الأراضي، ويؤكد على المنتفعين بها أن يستصلحوها بأنفسهم، ولما لاحظ الوالي أن ملكية هذه الأراضي تشكل حافزاً على الاهتمام بها حوَّل حق الانتفاع إلى حق ملكية سنة 1842. وما طبّقه على افراد اسرته طُبِّقَ على أعيان الدولة ورجال الجهادية وكبار الموظفين وهي الأراضي التي قدرها كلوت بك بمائتي الف فدان.

الدين، فإن احتفاظها بمراكزها كان متوقفاً على مدى إسهامها في خدمة السلطة، وتحقيق أغراضها في بناء النهضة الجديدة، وكانت هذه الطبقة قد فقدت مركزها الاقتصادي بعد إلغاء نظام الالتزام وإيالة حقوق الملتزمين وسلطتهم إلى محمد علي باعتباره المالك الوحيد لأرض مصر، وباتت علاقة الفلاحين مرتبطة بالحكومة مباشرة بعد أن كانت علاقتهم بها تتم عبر الملتزمين. ولم تنجُ من المصادرة، لحساب الدولة، الأراضي الموقوفة على المساجد ومعاهد البر والخيرات، والتي ضمّها محمد علي إلى أملاك الحكومة مقابل تعهدها بالإنفاق على هذه المساجد وترتيب المعاشات للشيوخ الذين يتولون إدارة الأطيان الوقفية. وإنْ كان إلغاء نظام الالتزام قد أحدث تذمراً لدى الملتزمين، فإن مقاومة هذا الإلغاء من قبل الملتزمين المصريين كانت أقل عنفاً من مقاومة سلالة المماليك ورؤساء العشائر ذوي النفوذ والعصبية الذين اضطر محمد علي إلى تجريد الحملات عليهم لإخضاعهم وحرمانهم من ميزة (الفائض)، ونزع ملكياتهم، وإضافتها إلى الأراضي الزراعية التي اعتبرها ملكاً له[151].

أما طبقة الفلاحين التي باتت في النظام الجديد مرتبطة بالدولة، فإن محمد علي وزّع على أفرادها مساحات واسعة من الأراضي الزراعية دون أن يرتب لهم حقوق الملكية عليها في بادىء الأمر، ولكن الحدث الجديد في أحوال الفلاح فقد تمثل في التزام الدولة بتقديم ما يحتاج إليه من آلات الحراثة والري والمواشي على سبيل القرض، وبما يتوافق مع مقدار ما يخصص لكل أسرة فلاحية من الأرض، وأنواع الزراعات الموكولة إليها. وكان العمل الزراعي يجري بإشراف الدولة، فتحسن مردود الحاصلات الزراعية القديمة، وأدخلت زراعات جديدة اقتضتها الصناعات الداخلية، ودعت إليها سوق التجارة الخارجية، مما أسهم في النهوض الزراعي، وأدخل الفلاح بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في ركب التطور التقني الجديد الذي أحدثه محمد علي في مصر.

وإنْ كانت طبقة الفلاحين قد اندمجت في جهاز الدولة، إما كأجراء مياومين محدودي الأجر، أو كمنتفعين بالأرض، تشتري الحكومة حاصلاتهم بالثمن الذي تحدده وفقاً لنظام الاحتكار، وإنْ كان حق الانتفاع هذا، بدأ شخصياً لا يتوارثه

(151) تمت مصادرة أراضي الملتزمين مقابل مرتبات كان يدفعها محمد علي تعادل أرباح الملتزمين من إقطاعاتهم السابقة. وهذا ما كان يعرف بـ «الفائض»، أي الربح الصافي بعد تأدية الإقطاعي ما يتوجب عليه للولاة في الحكم السابق. فلما قاوم المماليك هذا التدبير حرمهم الوالي من هذا الفائض فاضطر العدد الأكبر منهم إلى مغادرة البلاد. راجع للتوسع: الرافعي: **عصر محمد علي**، ص. ص 527 - 531.

الأعقاب، فإن هذا الوضع كان آخذاً في التحسن باتجاه الاستقرار التوارثي إلى أن أصبح هذا الانتقال الوراثي للملكيات الفلاحية رسمياً بمقتضى قانون 1858 في عهد الخديوي سعيد باشا. ولكن أوضاع الفلاحين عموماً، وإن عرفت نوعاً من التحسن النسبي، فإن هذا التحسن كان عرضه للتقلبات الضريبية، كما كان عرضة لنقص اليد العاملة بسبب تجنيد الآلاف من الفلاحين في الجيش، لأغراض وطنية قومية حيناً أو إرضاء للسلطة العثمانية التي تكاثرت عليها الهجمات الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان إلغاء نظام الالتزام بمثابة ثورة حقيقية على الإقطاع، تلك الثورة التي مكنت محمد علي من إرساء سلطة مركزية قوية، وترسيخ قواعد إصلاحاته في وقت قصير من الزمن، كما مكنته من دمج العناصر البشرية والبنى الاجتماعية في كيان الأمة المصرية الموحد الذي شكلت فيه الدولة رأس الهرم وشكلت الطبقات الفلاحية القاعدة العريضة التي حررها إلغاء نظام الالتزام من ربقة الهرمية الإقطاعية.

وإن كانت أوضاع الفلاحين لم تتحسن إلا تحسناً نسبياً، وظلت حياتهم تدعو أحياناً إلى الإشفاق، فإن المظالم التي لحقت بهم في عصر محمد علي ظلت في نسبيتها لا تذكر، إذا ما قيست بمظالمهم في عهد الحكام المماليك، لأن محمد علي عندما أزال عن كواهل الفلاحين مظالم الإقطاعيين، أزال عنهم في الوقت نفسه غارات العربان أو البدو المصريين، وأجبر زعماءهم على الدخول في طاعته والسكن في القاهرة[152]، وأقطع العدد الكبير منهم الأراضي الشاسعة المعفية من الضرائب، وأدخل أبناءهم في سلك الجيش النظامي، فازدادت بهذا التأهيل القسري للبدو مساحات الأراضي الريفية المزروعة، وبلغت سنة 1840 أربعة ملايين فدان، أي ضعف ما كانت عليه سنة 1821.

وتحرير الفلاح من التبعية والخوف رافقه التحرر نسبياً من الجهل، عندما وجد العدد الكبير من أبناء الفلاحين طريقهم إلى المدارس النظامية، وارتقى فريق منهم في مراتب المعرفة، فكان في عداد البعثات العلمية إلى أوروبا ، وشكل هذا

(152) كان هؤلاء العربان وعددهم مائة الف نسمة ينتسبون إلى ستين قبيلة عدد مقاتليهم في حدود العشرين الف فارس، عملهم قطع الطريق والاعتداء على القرى الآمنة، فجرد عليهم محمد علي كتائب الفرسان حتى اذعنوا ومالوا إلى الطاعة فصالحهم على أن يقيم زعماؤهم في القاهرة، واجرى عليهم الرواتب وادخلهم في الهيئة الاجتماعية الحضرية «وكان اندماج القبائل البدوية في جسم الهيئة الاجتماعية من اهم اعمال العمران التي قام بها محمد علي». الرافعي: **عهد محمد علي**، م. س، ص 552.

عاملاً في تدني التفاوت الكبير الذي كان يفصل ما بين طبقة الفلاحين والطبقات الأرستوقراطية التي دمجها محمد علي في هيئة مصر الاجتماعية. وهذه الطبقة الفلاحية الأصيلة في مصريتها، المعتدة بأصولها، وجدت نفسها في مستقطب الجذب، بعد أن كانت موضع المذلة والاستكانة. وبعد أن كانت الأسر الأرستوقراطية تعتد بانتسابها إلى أصل غير مصري بات الاعتزاز بالقومية المصرية هو موطن الفخار، فكان إبراهيم باشا يردد على الدوام بأن أسرته مصرية وليست تركية، كما نقل عنه البارون بوالكونت. إذ يذكر بوالكونت نقلاً عن مصطفى مختار بك «ياور» إبراهيم باشا حديثاً للباشا إبان حروبه في سوريا والأناضول قال فيه «إنْ كنا في الغالب مولودين في تركيا لكننا اكتسبنا الجنسية المصرية بحكم التوطن... أما نحن فقد جئنا مصر قبل أن نتجاوز سن الصبا فلسنا الآن أتراكاً، ولم يبق فينا ما يربطنا بهذا الشعب الذي لا يترك في طريقه أينما سار سوى دلائل الخراب. ولقد اندمجنا في أمة أخرى أرقى وأنبل وأذكى من الأمة التركية، اندمجنا في تلك الأمة العربية التي سبقت أوروبا إلى الحضارة، وازدانت أيام عزها وسؤددها بذلك العمران الذي يتجلى للناظرين في المدن الزاهرة التي أنشأتها والعمائر الجميلة التي أقامتها»(153).

إن هذا الشعور القومي كان متمكناً عند إبراهيم باشا وحاشيته وخاصية رجاله بأكثر مما كان في حاشية أبيه كما يقول بوالكونت، وهذا أمر طبيعي؛ ولكن محمد علي نفسه لم يكفّ عن إدماج أسرته في كيان مصر وقوميتها، بدليل أن ما ترجم من الكتب إلى التركية إبان حركة النقل الكبرى في عصره لا يتجاوز عدد أصابع اليدين، وما عدا ذلك فإن النقل تمّ إلى العربية، ومع النقل بعثت اللغة العربية وبعث الأدب. وإنْ بقي بين العنصر التركي من ينظر إلى المصريين بعين الزراية، فإن تجذير الثقافة المصرية العربية المشتركة كان كفيلاً بإزالة الفروق، لولا التدخل الأجنبي، ودليلنا على ذلك هذا التأييد العارم الذي لقيته الثورة العرابية سنة 1882 وقائدها عرابي ذو الأصول الفلاحية. والعنصر التركي والمملوكي الذي تمرد على الاندماج في البيئة القومية الجديدة وإيديولوجيتها الوطنية، لم يحافظ على ارتباطه بالأتراك العثمانيين وحسب، بل بمجمل المخططات الإنكليزية التي كانت غايتها إضعاف مصر والنفاذ عبر هذا الضعف لإعادة سيطرتها التجارية على نحو ما كانت عليه أيام المماليك.

إن القضية التي ظل الإنكليز يناوئون بها حكم محمد علي هي نظام الاحتكار. فقد استغل الإنكليز خصوصاً، والأوروبيون عموماً، ورقة الاحتكار هذه

---

(153) تاريخ الحركة القومية للرافعي: ج 1 1، م. س، ص 114.

على أوسع نطاق باسم الليبرالية الاقتصادية، وكثيراً ما اتهم محمد علي بأنه أحدث تمييزاً بين الوطنيين وبين الأجانب في دولته، فأعطى للأجانب من الحقوق ما لم يعطه للوطنيين من أهل البلاد، وانساق محمد عبده في هذه المقولة إلى أبعد مدى، دون أن يميز بين الحرية الشخصية المعطاة للأجانب، وهي من صميم ليبرالية الغرب وبين الليبرالية الاقتصادية. فهذه الليبرالية الشخصية لولاها لما استطاع محمد علي أن يجذب إليه الخبرات الأجنبية، ولم تكن هذه الليبرالية بمفهومها الإنساني ذات مردود سيّىء على اقتصاد البلاد. فهؤلاء الأجانب في أكثريتهم الساحقة كانوا من الموظفين، وليسوا من التجار وأصحاب المؤسسات الصناعية التي تزاحم الإنتاج الوطني، لا بل كان فريق كبير منهم ينعي على التجار الأوروبيين جشعهم وإفسادهم ويدعو إلى سيطرة الدولة على الاقتصاد، كما كان يرى أنه لولا نظام الاحتكار هذا لما استطاع محمد علي أن يبني دولة زراعية صناعية ودولة تجارية، ولما استطاع أن يردم الهوة بين ماضي الفوضى الذي كانت تستفيد منه الجاليات التجارية الأجنبيـة، وبين الحـاضر المبني على الحمـاية للمنتجات الوطنية. والحقد الأوروبي على حكم الوالي مردّه أن الامتيازات الأجنبية باتت في خطر حقيقي، ولم يكن منتظراً من حكم وطني أن يوافق على نظام ليبرالي ضارّ بمصالحه ومفيد للتجار الأجانب. وكان محمد علي بواسطـة مستشاريـه القانونيين يفسر قانون المعاهدات والتشريعات التجارية الصادرة عن الباب العالي بشكل يحد من أحكامه إلى أقصى حد، وكانت حججه المقنعة في هذا المجال موضع تقدير حتى من خصومه السياسيين في إنكلترا نفسها، ودليلنا على ذلـك هذا التقرير الذي بعث به القنصل الإنكليزي سالت Salt إلى وزير الخارجية في لندن السير جورج كانينغ بتاريخ 15 أيار سنة 1825، وعرض فيه موضوع الصراع وعناصر الجدل القائمة بين محمد علي وبين التجار على الوجه التالي:

«... يبدو أن التجار يعتقدون أن إحدى الفقرات من المادة 53 من قانون المعاهدات التي تقضي بإمكانية تصدير، وحتى شراء كل أنواع البضائع دون أن يكون باستطاعة أحد أن يضايقهم أو يعرقلهم، تخطيهم في التجارة الحرة ويجب أن تشكل مانعاً إيجابياً للباشا أو لغيره من **احتكار منتجات البلاد أو الوقوف بين التاجر والمزارع أو صاحب الإنتاج الأول**»[154].

---

(154) المرجعان السابقان: Moustapha Sabry: **L'empire egyptien sous Mohammed Ali et la question d'orient,** Paris, 1930, P. P. 85 - 86.

جوزيف حجار: **أوروبا ومصير الشرق العربي**، م. س، ص 18.

«...... ومن المناسب أيضاً أن نلاحظ أن الباشا قد خلق كل هذه الأنواع الجميلة التي تشكل حالياً أثمن المواد المعدة للتصدير كالقطن والنيل والسكر وذلك **بتوظيفه الذكي لرأسمال كبير في مختلف فروع هذه الصناعة، وان التجار الأجانب أو المزارعين ما كان في استطاعتهم أبداً وما كانوا يملكون الوسائل لتحسينها...»**.

«.... ومن جهتي فلا يمكنني أن أعتقد أنه دار في خلد الباب العالي يوماً أن يتنازل عن حق مراقبة أنظمته الداخلية. وهكذا سيكون من الصعب حمل السلطان أو إرغام الباشا، حتى ولو كان بإمكانه أن يفعل ذلك، على التخلي عن هذا الحق الذي أعطاه لنفسه في بلاده وعلى تبني نظام تجاري عادل. وكبرهان على ما أقول، ألفت انتباهكم إلى أن الباب العالي قد فسخ منذ فترة قصيرة بالضبط تصدير الحرير من كل أرجاء إمبراطوريته. ولا شيء أسهل بالنسبة إلى الباشا، إذا أراد أن يغطي إجراءاته، من الحصول على أمر مماثل يمنع تصدير القطن»[155].

وقد اقتنع كانينغ بحجج القنصل، وبالأساس الصحيح للسياسة المصرية، لا سيما وأن تطور مصر الصناعي كان في بداية طريقه إلى الازدهار، ولم يكن قد شكل حتى ذلك الحين منافسة المنتجات الإنكليزية في الأسواق الخارجية وخاصة أسواق الدول العربية وسوريا وشبه الجزيرة العربية. وقد جاء في جواب كانينغ: «بصورة عامة، فإن ملاحظات القنصل سالت تبدو ذات أساس من الصحة... إن فكرة دولة تتنازل لدولة أخرى عن حق تنظيم صادراتها ووارداتها ينظر إليها في المسيحية كشيء لا معقول. صحيح أن المعاهدات مع تركيا ذات طابع خاص، وهي تقبل بالتنازلات منذ البدء بدون أن يكون هذا التنازل متبادلاً من جانبنا، وهي منذ ذلك الحين محافظ عليها من خلال معاهدة سلام.. أما في ما يتعلق بحق السلطان بالحد من صادرات تجارنا من مقاطعات إمبراطوريته، فإن استثناء المواد الممنوعة المشار إليها في المادة التي ذكرها سالت يبدو نهائياً»[156].

ولكن هذه الإنسانية المسيحية التي يشير إليها كانينغ سوف لن نرى لها أثراً في سياسة إنكلترا عندما انطلقت صناعة الوالي وأخذت تزاحم البضاعة الإنكليزية في الأسواق العربية والعالمية، وكان الصراع مع الإنكليز يقوى طرداً مع قوة الصناعة المصرية إلى أن انتهى باستسلام محمد علي سنة 1842، هذا الاستسلام الذي مهد لغزو مصر من قبل الرأسمال الأجنبي عندما شملت مصر

(155) جوزيف حجار: **اوروبا ومصير الشرق العربي**، ص 19.

(156) المرجع السابق، والصفحات نفسها.

أحكام المعاهدة التجارية الانكلو أميركية لعام 1838 التي تمَّ بنتيجتها إلغاء نظام الاحتكارات، وأصبح باستطاعة التجار وأرباب الصناعة الإنكليز ابتياع القطن المصري بحرية وبصورة مباشرة من المنتجين، أو بواسطة وكلائهم. ولكن ما يهمنا أن محمد علي وهو يفرض نظام الاحتكار كان يبني دولته الصناعية القومية تماماً على غرار أوروبا التي تم الانتقال فيها من المعامل اليدوية «المانيفاتورة» إلى الإنتاج الآلي. وإنْ كانت البورجوازية الأوروبية المتطورة هي التي هيأت لهذا النهوض، فإن محمد علي قابل النهوض الأوروبي برأسمالية الدولة، ولولا ذلك لظلت مصر سوقاً لمنتجات أوروبا في ظل نهوض غير متكافىء بين صناعة حرفية منزلية أو صناعة حرفية طائفية Corporation مبنية على العمل اليدوي، وبين الإنتاج الآلي الأوروبي المتطور. وما يقال عن الصناعة يقال عن التجارة التي كان فيها للأوروبيين مجال السبق في المضمارين التقني والاقتصادي. ولذا فإن الدفاع عن الليبرالية في ظل عدم التكافؤ كان يعني أمراً واحداً هو الإبقاء على النظام الإقطاعي حيث يجري تبادل المواد الزراعية الخام الرخيصة بالمواد المصنعة الباهظة الأثمان وزيادة صلف الملاكين الإقطاعيين الكبار ومعظمهم من المماليك والعثمانيين في شراء ألوان الأقمشة الصوفية الإنكليزية والهولندية الفاخرة والحرير والنبيذ الفرنسيين، والفراء الروسي، والزجاج من البندقية والبلور البوهيمي وغيرها من سلع الترف والأبهة الأجنبية مقابل الحبوب والحرير الخام والجلود والصوف الخام التي انتزعها الإقطاعيون من منتجيها الحقيقيين، وهذا ما لاحظه غير واحد من الاقتصاديين والرحالة الأوروبيين؛ فكان فولني يرى أن التجارة غير المتكافئة بين الأقطار العثمانية وأوروبا ألحقت أضراراً فادحة بالإمبراطورية العثمانية، ورأى آدم سميث بحق: «أن سكان المدن التجارية استوردوا من الأقطار الأكثر غنىً البضائع المتأنقة، وسلع الترف ذات الأسعار الباهظة، وبهذا غذوا عجرفة كبار الملاكين الذين ابتاعوا هذه البضائع بشره، ودفعوا ثمنها بكميات كبيرة من خامات محاصيل أراضيهم»[157].

إن الخلافة الإسلامية في ظل العثمانيين كانت تعني سيادة النظام الإقطاعي المتخلف، وفتّح الباب على مصراعيه لسيطرة التجار الأوروبيين على موارد البلاد الاقتصادية، وكانت هذه التجارة قديماً في أيدي الإيطاليين، ولكن التجار الإنكليز والفرنسيين أخذوا يحلون محلهم منذ بداية القرن الثامن عشر على شكل شركات كبرى لها فروعها المنتشرة في جميع مدن الخلافة العثمانية[158]، قام فيها الأرمن

(157) نقلاً عن لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، دار التقدم/ موسكو، 1971، ص 19.
(158) ومثالها شركة الهند الشرقية الإنكليزية.

واليونانيون وبعض العرب بدور الوسيط والمقاول، وكان ظهور نظام الامتيازات الأجنبية نتيجة طبيعية للفراغ الاقتصادي، وبدأت هذه الامتيازات في بادىء الأمر بمثابة تسهيلات يمنحها السلطان العثماني إلى التجار الأجانب، وكان باستطاعته سحبها متى شاء، ثم ما لبثت أن اكتسبت سمة الاتفاقيات الثنائية[159] التي شملت تجارة معظم الدول الأوروبية، وبات التجار الأوروبيون وقناصلهم ينظرون إلى هذه الامتيازات كحقوق خاصة مُسَلَّم بها لا يمكن فسخها، واستغلت من قبل هذه الدول كوسيلة من وسائل الاستعباد الاستعماري للبلدان العربية، وعائقاً معرقلاً لتطور الرأسمال الوطني وقيام سلطة الدولة، وعندما أقام محمد علي دولته الحديثة اصطدم أول ما اصطدم بهذه الامتيازات ونفوذ رجالاتها الأقوياء.

وقبل محمد علي لم يكن ثمة في الأقطار العربية ذات التركيبة الإقطاعية وجود للدولة بمعناه الحديث، رغم كل مظاهر الأبهة لرعاية الإسلام والدين الإسلامي والغيرة على حقوق المسلمين، بل كانت هنالك مدن ليست أكثر من مراكز اقتصادية، للبكوات والباشوات فيها نفوذ رسمي، فيما النفوذ الحقيقي هو للاستثمار الاقتصادي الأوروبي، أما مصلحة الأمة كشريحة اجتماعية واقتصادية فلم يكن لها وجود. ووصف لوتسكي للتركيبة الاجتماعية في مدينة القاهرة في نهاية القرن الثامن عشر ينطبق على المدن الكبرى في الإمبراطورية العثمانية كلها في ذلك الحين؛ كحلب ودمشق وبغداد وطرابزون والقسطنطينية، والتي كانت تجارتها الداخلية لا تعدو كونها نوعاً من التبادل المحلي المتخلف بين المدن والقرى. يقول لوتسكي: «كان عدد السكان في القاهرة في نهاية القرن الثامن عشر 300 ألف نسمة، منهم 100 ألف رجل بالغ، وكان بين هؤلاء الأخيرين 25 ألف حرفي و 15 ألف عامل، وينتسب الباقون وعددهم 60 ألفاً إلى فئات غير منتجة من العساكر، وأصحاب أطيان، ورجال دين، وتجار وخدمهم، وقد بلغ عدد الخدم لوحدهم 30 ألف نسمة. ويجب أن لا نتصور بأن الحرفيين كلهم كانوا منهمكين في الإنتاج، إذ

---

(159) أول اتفاقية وقعّت كانت سنة 1535 بين السلطان سليمان القانوني وفرنسيس الأول ملك فرنسا والتي حصل الفرنسيون بموجبها إلى جانب حق التجارة على جملة من الامتيازات الأخرى. فكانت الأمم الأوروبية تدخل الموانىء العثمانية تحت حماية العلم الفرنسي والإشراف على الأماكن المسيحية المقدسة. وفي عام 1604 عقدت اتفاقيات مماثلة مع الإنكليز وأهالي البندقية الذين شرعوا بالتجارة في أراضي الدولة العثمانية تحت حماية علمهم الخاص وثم منحت هذه الحقوق لبقية رعايا الدول الأوروبية، وإبان ضعف السلطنة امتدت هذه الامتيازات لتطال من يتعامل معها من السكان المحليين فأعفوا من الضرائب، واستثنوا من سلطة المحاكم الرسمية. وفي الوقت الذي كانت الرسوم الجمركية على التاجر الأوروبي 3 % من قيمة بضاعته، كانت على التاجر المحلي ما بين 7 و 10 ٪ بالإضافة إلى رسوم أخرى على البضاعة وهي تمر من إقطاعية إلى أخرى.

كانت في القاهرة طوائف خدم الحمامات، والحاذقين، والمهرِّجين، والمغنّين في الطرقات، والخطباء، وسائقي الحمير، والجمَّالة، والراقصات والطبالين»[160] تلك هي حال القاهرة، بل حال العالم الإسلامي في ظل الخلافة العثمانية الإسلامية التي كان فيها الخليفة يمثل الرئيس الروحي والزمني للسلطة، فهو الشيخ الأعلى في الإسلام، والرئيس المعنوي لرجال الدين المسلمين،، والقيّم على التشريع في المحاكم والمدارس وممتلكات الأوقاف الواسعة، والذي كان من صلاحياته تقرير الانسجام بين إجراءات السلطة ومبادىء الشريعة الإسلامية.

ونظام الاحتكار الذي اتسم به حكم محمد علي كان في الواقع رفضاً جذرياً، بل ثورة اجتماعية وسياسية على الإقطاعية الهرمة المستظلة بتعاليم الدين وتقاليده وأعرافه، والخاضعة في ركودها لضروب الهيمنة الاقتصادية للتجار الأوروبيين، تلك الهيمنة التي كان يستحيل قيام الدولة القومية الحديثة في ظلها، لا سيما في ظروف التفسخ الإقطاعي العثماني في المراكز والأطراف، وتغلغل الرساميل الأجنبية، وانعدام التكافؤ الاقتصادي بين داخل متخلف مجبر على الانحراف نحو السوق الرأسمالية والتي كان فيها الاقتصاديون الأوروبيون المبّشرون بليبراليتهم في أراضي الدولة العثمانية خصوماً أشداء للّيبرالية في علاقاتهم الاقتصادية فيما بين دولهم الأوروبية. أما في الدولة العثمانية، وفي مصر نفسها، فكان في طليعة من دافع عن هذا النظام الليبرالي الطبقة العليا لرجال الدين، باعتبار أن هذا النظام يتفق مع البنية الاقتصادية المطبقة تاريخياً في الإسلام بهدي من تعاليم القرآن والسُّنَّة.

لم يكن وجود محمد علي إذن مجرد وجود اقتصادي، أي أنه لم يكن مجرد تاجر، كما كان يحلو القول لخصومه الألداء، بل كان وجوداً سياسياً ينشد في بعد غاياته تحطيم الجهاز السياسي القديم. وهنا يكمن الجانب الأكبر من ثوريته، ومن هنا كان اصطدامه بطبقة رجال الدين باعتبارها جزءاً من هذا الجهاز التقليدي. وكان مفهوم محمد علي للسلطة هو تحقيق التماسك بين مستويات التكوين الاجتماعي الجديد، والدولة هي العامل الضابط لهذا التوازن بين مستويات هذا التكوين، وهنا تكمن علاقة السياسة بالتاريخ. فتبدل المستويات الاجتماعية هو تبدل تاريخي، وهذا التبدل يجري نحو غاية سياسية ، والصراع السياسي يصبح محركاً للتاريخ إذا ما اتخذ الدولة هدفاً له باعتبارها الساحة التي تتركز فيها تناقضات المستويات المتفاوتة في التكوين الاجتماعي، والتي لكل منها زمنه

(160) لوتسكي: م. س، ص 23.

الخاص. وهنا مكمن الخلاف بين محمد علي النازع إلى التطوير وفقاً لتجربة الدول القومية في الغرب وبين خصومه الذين كانوا يجدون في الخلافة سندهم الأقوى، أي العودة إلى الماضي، إلى السنّة والشريعة والتي هي في جانبها الاقتصادي تلتقي مع المفهوم الليبرالي، في أن تؤمِّن للأفراد الكسب داخل الجماعة، أي حقل العلاقات الاقتصادية الاجتماعية الذي هو الهدف المميز للعمل السياسي. أما وظيفة الدولة من حيث كونها محصلة لقبول البنى الاجتماعية تاريخياً، ومن حيث كونها المؤسسة التي تتبدل بتبدل أسلوب الإنتاج، وتؤمن الانتقال من مرحلة إلى أخرى، إن هذه الوظيفة التاريخية تشكل نقيضاً للسلطة الشرعية المستمدة من الدين، والتي هي في جانبها النظري تلتقي مع منظور المذهب الإنساني الذي يربط الدولة كمؤسسة بمجموع الاحتياجات الحيوية للمجتمع.

إن الفاعلية الخاصة للدولة الحديثة هي وظيفتها العامة، أي تحقيق تماسك وحدة التكوين الاجتماعي، ومحمد علي عندما قضى على الإقطاع في ظروف لم تكن البورجوازية المصرية قادرة على القيام بدورها السياسي، انتقل بحكم هذا الفراغ إلى ما نسميه رأسمالية الدولة، والذي كان أبرز ظواهره، الصراع الطبقي في الداخل مع بقايا الإقطاع والمؤسسة الدينية القديمة، والصراع في الخارج مع الرأسمالية العالمية عندما أخذت مصر تتطور نحو دولة قومية زراعية وصناعية في الشرق. وفي الحالين كان الصراع سياسياً، أي داخل الحدود التي فرضتها معارك العصر، والتناقضات القائمة بين احتياجات مصر ومصالحها الاجتماعية وفقاً لمنظور رأسمالية الدولة، ومصالح الطبقات المنادية بالليبرالية.

وفي هذا الصراع ظهرت دولة محمد علي الممثلة الوحيدة للمجتمع المصري، لها من جوهر الدول البرجوازية في الغرب المحافظة على شروط. وجود أسلوب الإنتاج وحسن سيره، ووحدة التكوين الاجتماعي. أي أن للدولة وظيفتها التنظيمية في الربط بين الوظيفة الاقتصادية التقنية في الميدان الاقتصادي والوظيفة السياسية في ساحة الصراع الطبقي السياسي، والوظيفة الإيديولوجية على الصعيد الإيديولوجي. وكانت الوظيفة السياسية هي التي تتحكم في نهاية المطاف بالوظيفتين الاقتصادية التقنية والإيديولوجية باعتبارهما صورتين لدور الدولة الشامل في تحقيق وحدة التماسك في التكوين الاجتماعي الجديد.

لقد أدرك محمد علي منذ البداية أن الوظيفة الاجتماعية هي أساس السيطرة السياسية، وأن السيطرة السياسية لا تقوم ولا تستمر إلا إذا أدت الوظيفة الاجتماعية الدور المنوط بها. وعندما قضى محمد علي على طبقة الإقطاعيين لم يستبدلها بطبقة إقطاعية جديدة حاكمة، ولم تكن استبداديته نوعاً من

استبدادية الدولة الشرقية القائمة على الإنتاج الآسيوي القديم، بل استبدادية تتسم بالطابع التاريخي التطوري العصري. أما على الصعيد الاقتصادي فإنه لم يعتمد على العمل اليدوي البشري البسيط الذي لا يحقق فائضاً؛ بل على العمل الصناعي الآلي المتسم بالتقسيم الدقيق للعمل والذي كان يشرف عليه بنفسه. وهذا التقسيم وفَّر لفريق من المنورين المصريين إمكانية التفرغ للعلم، وتمثلت وظيفة الدولة في الميدان الإيديولوجي في التربية والتعليم، التي ارتبطت وبشكل وثيق بالدور السياسي الشامل للدولة، فكانت الوظيفة الاجتماعية للدولة داخلة وملتحمة بالوظيفة السياسية في جهاز متخصص. وفي الوقت الذي كان فيه محمد علي يحتكر الاقتصاد لصالح الأمة «رأسمالية الدولة الاحتكارية»، في مركزية لم تعرفها مصر من قبل، كانت الفئات المناوئة له في الداخل والخارج تطالب بدولة الرفاهية، المستمد مفهومها من الليبرالية البورجوازية التي تنادي بعدم التدخل النوعي في الاقتصاد.

أقام محمد علي سلطة فريدة في تاريخ مصر، مصر القديمة ومصر الوسيطة على حد سواء؛ أقام سلطة من نوع جديد اقتضته ظروف مصر المعاصرة للقوميات الأوروبية، والمتفاعلة معها في الوجهين السلبي والإيجابي، وفقاً لنموذج جديد من التصور. فهو لم يكن كواحد من الباشوات الذين كان يرسلهم الباب العالي لولاية مصر متسلحاً بسلطة دينية شكلية ما تلبث أن تصطدم بمقاومة المماليك، كما أنه لم يكن أميراً على مقاطعة مصرية كأمراء المماليك يدفعه التمسك بها إلى مناحرة خصومه، ولم يكن زعيماً لطائفة من الطوائف الدينية، خاضعاً لمقولاتها المسبقة المستمدة من نصوص الشرْع.

كان هنالك أمامه تاريخ مصر، وكان هنالك التاريخ الأوروبي المعاصر، وهذان التاريخان كانا منبع اختياراته السياسية والاجتماعية. بهرته الحركة الأوروبية، الحركة الصناعية والتجارية والسياسية، وبان له أن هذه الحركات تشكل في تواصلها جوهراً واحداً، وهي في تفاعلها وجدليتها تتطلب وحدة سياسية. فلا بدّ أن تتولى حكم مصر سلطة عامة واحدة، تكون الوسيلة الوحيدة لإخراج مصر من الفوضى، لتنصرف إلى البناء الاقتصادي الذي يقف في وجه الضغط الأوروبي على الإمبراطورية العثمانية، وعلى مصر كواحدة من أكبر ولايات المملكة وأغناها وأعرقها ثقافة وتجربة سياسية. ولما كان الضغط الأوروبي على أشده، فإن العمل السريع للإصلاح الشامل كان من شأنه أن يوقف هذا الضغط، وإلى جانب الإصلاح السريع، كان محمد علي يتطلع إلى الإفادة من طبيعة الصراع القائم بين الدول الأوروبية على اقتسام أجزاء الإمبراطورية العثمانية، لا سيما هذا الصراع العنيف بين الفرنسيين والإنكليز.

إذن في سبيل النهضة القومية الشاملة لجأ الوالي إلى نظام الاحتكارات، ولم يكن هذا النظام من مبتكرات محمد علي، بل هو نظام عرفته مصر في كل أدوار تاريخها، وجلّ ما فعله محمد علي هو أنه جعل نظام الاحتكارات في خدمة النهضة المصرية، نهضتها الصناعية والتجارية، فقضى بذلك على مبدأ الاحتكار في سبيل اقتسام الغنائم، بل في بناء السلطة العامة التي تتولى الإنفاق على الصالح العام، هذه السلطة التي يطلق عليها شفيق غربال اسم سلطة القوة التي تصون الكرامة العامة بقوة الحديد والمال والعلم[161].

كان بناء السلطة العامة بدعة غير مألوفة في تاريخ مصر الإسلامية. وأصحاب الامتيازات، القدماء منهم والجدد لم يتوصلوا إلى إدراك التجربة الجديدة لمحمد علي، ولم يعوا منها إلا شيئاً واحداً هو أن محمد علي استأثر بالثروات دونهم، فنقمت عليه غالبية حرمت من امتيازاتها، وتراجع فريق عن العطف عليه لأنهم لم يفهموه، وكانت طبقة رجال الدين في طليعة الناقمين، لا سيما وأن محمد علي كان قد طلق القواعد التقليدية القديمة في تاريخ الحكم المصري ليتبنّى أسس تقدم المجتمع الغربي، مما أحدث هزة في المفهوم التقليدي للدين.

انطلق محمد علي من مبدأ الكفاية والإخلاص في العمل الوطني، فيما كان التدين بالإسلام هو أساس هذه الكفاية، ولم يكن لمحمد علي بديل عن هذا الاختيار في خضم المجتمع الجديد المفعم بحركات الأخذ والعطاء بين الأمم، والقائم على أساس المنفعة والمصلحة التي تستنير بهدي المعرفة والتجربة، وهذا المجتمع الجديد تتسع حاجاته للمسلم وغير المسلم، كما تتسع مناحي العيش فيه للجميع على أساس التعاون لمنفعة الجميع. وكذلك كان شأنه أيضاً في علاقاته الخارجية في قبول ما يلائم المصلحة من مناهج الغير، وهي الصفات التي أكبرها فيه رفاعة في كتابه مناهج الألباب المصرية بقوله: «كان متديناً إلى حد الاعتدال بدون حمية ولا عصبية ولا تشديد... ولو لم يكن لمحمد علي إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة لكفاه ذلك».

وعلى هذا المرتكز من التصور لشؤون الحكم، خلق محمد علي أرستوقراطية النخبة، وهي نخبة أو صفوة «فنية، تقنية» ، لا محل لاعتماد الإسلام شرطاً

---

(161) شفيق غربال: «محمد علي الكبير» **كتاب الهلال**، عدد 34 ، اكتوبر 1986، ص 49.

لدخول عضويتها. وإن كانت سلطة محمد علي، والنخبة التي أوكل إليها مهام إدارة دولاب العمل فيها، لم تتجرد كلياً من النوازع الدينية إلى حد الفصل بين الدين والدولة، كما هي الحال في الدول القومية الأوروبية الناشئة، فإن طبيعة التطور الجديد كانت تفرض فكرة التعاون لتحقيق الأغراض السياسية والاجتماعية، وبالتالي إحلال مبدأ الكفاية. فالناس في مبدأ الكفاية سواسية، ولا فضل لمواطن على آخر إلا بالعمل الصالح ومؤازرة المنفعة العامة. والمنفعة العامة في زمانه كانت تقتضي تقييد حرية الفرد في إطار حاجات العمران الوطني، ومن هنا كان اصطدامه بتفسير المجموعات الدينية للحرية، بأنها حرية الإنسان بأن يفعل ما شاء ويتصرف بما ملكت يمينه، وأن دور السلطة لا يجب أن يتعدى مهمة المراقبة والحماية عند الاقتضاء، وكان هذا الاصطدام في واقع الأمرّ اصطداماً اقتصادياً لا روحياً، لأن ربط الحرية بالغايات الاجتماعية في عهد محمد علي كان مقصوراً على الحياة الاقتصادية ولم يتجاوزها إلى الحياة الروحية في أية من نواحيها، ولهذه الغاية الاقتصادية ارتبط حمل السلاح بجهاز الأمن الشرعي لتحقيق استتباب الأمن، وحرّم على كل من عداه.

وهكذا فإن دستور محمد علي غير المكتوب كان دستوراً انتقائياً متكاملاً فرضته طبيعة العصر الذي عاش فيه، وهو عصر مؤمن بوحدة الحضارة العالمية ووحدة تماسكها التاريخي، دون إغفال لواقع التراث المحلي في تاريخيته. ولئن كان هذا الدستور قد استمد عناصر تطلعاته من التاريخ الأوروبي الحديث فإنه لم يغفل تجارب التاريخ المصري، فكان مزيجاً من مبادىء قديمة وأخرى حديثة، فإن وحدة هذا التمازج كانت تستمد قوتها من إرادة محمد علي وإدارته وحكمته، ومن هنا التهمة التي وجهت إليه من خصومه في أن شرعه بدعة بين القوانين والأحكام. والحق أن مقياس محمد علي في تكوين سلطته لم يكن مجرد المنفعة الشخصية له ولأسرته، أو مقياس القرب أو البعد من التفكير الإسلامي القديم والحديث، بل في مقياس التوازن الداخلي والخارجي في بناء أمة حديثة على أساس من قومية أو وطنية معاصرة، وهذا ما عناه شفيق غربال في مقابلة محمد علي بشخصيات إسلامية سابقة لعهده: «وإنْ كان في بعض من وجوه شخصيته شبيهاً بأعلام سبقوه إلى إحياء العالم الإسلامي أو بعضاً من أجزاء هذا العالم فإنه يختلف عنهم بطريقة تصوره لإحياء هذا العالم. فقد كان في موقفه شبيهاً كل الشبه بصلاح الدين وأمثاله من الأعلام الذين حاولوا أن يحيوا قسماً أو عالماً من الأقسام أو العوالم التي تتكون منها دار الإسلام. ولكنه يختلف عنه وعنهم وفي أمر مهم، هم قاموا بالإحياء أو حاولوه لغرض غير غرضه، كان غرضهم مواصلة الجهاد ضد دار الحرب، أما هو فقد تلاشت عنده فكرة دار الحرب هذه، ورمى

إلى أن يجد مكاناً لعالمه الإسلامي الحي في الدنيا الجديدة التي خلقها الانقلاب الاقتصادي فوصل بين أجزائها وصيّرها وحدة حقيقية على الرغم من المنافسات القومية...»[162].

(162) المصدر السابق، ص 52.

الفصل السادس

التنمية الاقتصادية والايديولوجيا القومية في الثقافة المصرية الحديثة

اتسم النمو الاقتصادي في عهد محمد علي بغايات إيديولوجية واضحة، ولم تكن غاية النمو مجرد تحقيق الأرباح، بل أيضاً دفع الشعب إلى إحلال الفكر العلمي التجريبي الذي تقتضيه سياسة التصنيع الجديدة؛ إذ أوقف محمد علي جهوده على الإنماء الوطني للتكامل في جميع الميادين، ولا نستطيع في هذا المجال إلا أن نشير إلى دور السان سيمونيين في هذه الجهود، هذا الدور الذي اتخذ بعد سنة 1833 إطاراً من الاتساع والعمق بعد وصول جماعة السانسيمونيين القادمين من القسطنطينية وبينهم خاصة بارو، بايار، انفانتان، لامبرت وفورنيل وغيرهم ممن عرفوا بـ «فريق المرأة» والذين استخدمهم سليمان باشا وكلوت بك في فروع التربية والأشغال العامة على وجه الخصوص، فوضعت بمؤازرتهم المشاريع لسد النيل وقناة السويس والخط الحديدي ما بين القاهرة والإسكندرية وبوشر كذلك بتأسيس مختلف المدارس الاختصاصية الثانوية والعالية[163].

وإنْ كنا لن نتعرض لتاريخية هذه المؤسسات، فإنه لا بد من التعرض لنتائج إيديولوجيتها، لما كان لهذه النتائج من اثر في نشر الفكر العلمي ويقظة الإيديولوجيا العلمانية في مصر. ويجدر على هذا الصعيد التوقف عند ظاهرة تساوق الصناعة والثقافة العلمية، ونبدأ بخبر ذي دلالة ذكره أمين سامي باشا في كتابه «تقويم النيل»: أنه في 19 ربيع الثاني سنة 1243 هـ . (9 نوفمبر سنة 1827) صدر أمر من محمد علي باشا إلى أحد مندوبي مصر بلوندرة.. أنه اتصل

(163) a: G. Guemard: **Une œuvre** Française, Les réformes en Égypte, le caire 1936.
b: M. Fahmy: **La révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au 19 ème siècle 1800 - 1850.** leiden, 1954.

بعلمه تأليف وطبع كتاب يختص بالسفن البحرية الجاري إنشاؤها برسم الحكومة الإنكليزية وبه مقدار المصاريف التي أنفقت عليه، وكتاب آخر يختص بتعليم الأطفال المبتدئين ويشير به بمشترى بعض نسخ من هذا وذاك وإرسالها بسرعة للزومها بطرفه...»[164]. وهذا الخبر نقدمه كشاهد على طبيعة الاهتمام المزدوج بالصناعة والعلوم الإنسانية والتربوية، أي تساوق البناء المادي والبناء الثقافي، والحديث عن الكتب والاهتمام بها كان شغل محمد علي منذ هذا التاريخ المبكر من حياته السياسية ورافقه حتى آخر سنة من حياته، وقد عرف هذه الرغبة جميع المحيطين بمحمد علي من مصريين وأجانب فتسابقوا لإشباعها[165].

وإنْ كانت الثقافة في أوروبا نمت نمواً طبيعياً إلى جانب النهوض الصناعي وتفاعلت مع نتائجه، فإن محمد علي عندما أراد أن ينهض بمصر من العصور القروسطية إلى العصر الصناعي والزراعي المتطور كانت أداته الثقافيـة الأكثر فعالية وسرعة هي الترجمة. وإنه لمن الخطأ الاعتقاد أن هذه الترجمة كانت فقط لخدمة الجيش الذي أراده محمد علي قوياً للقضاء على المقاومة الداخلية وتعزيز الفتوحات الخارجية، فإن قوة هذا الجيش كمؤسسة وطنية لم تكن منفصلة عن بقية المؤسسات التي كانت تتكامل وتتحسن باستمرار. وقد ذهب محمد علي في تقديره لترجمة علوم الغرب حداً أحل فيه الترجمة المكانة الوطنية العليا وجعلها معيار المعرفة والسبق الوطني[166].

وكانت الترجمة في البدء قاصرة على العلوم: الطب وما يتصل به من العلوم الطبيعيـة، كالتـاريخ الطبيعي، والكيميـاء، والنبات، تليهـا العلوم الـريـاضيـة والميكانيكيات، ثم العلوم الاجتماعية كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع والسياسة والفلسفة والمنطق. وإنْ كانت الترجمة بدأت قليلة عن الإيطالية، فإنها استقرت ترجمة عن الفـرنسية، والفن الـوحيد الـذي نقلت بعض كتبه وتعليمـاته عن الإنكليزية كان مجموعة من القوانين والتعاليم التقنية والإدارية المتعلقة بالأسطول، بحكم كون انكلترا صاحبة السبق في هذا الفن[167]. ولم يكن اختيار الفرنسية مصدراً لترجمة العلوم عملاً اعتباطياً، إذ كانت هذه العلوم الفرنسية هي الأكثر

---

(164) امين سامي باشا: **تقويم النيل وعصر محمد علي**، جـ 2، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1346 هـ. 1928 م.، ص33.

(165) راجع في ذلك : جمال الدين الشيال: **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**، مطبعة دار الاعتماد بمصر، دار الفكر العربي، 1951، ص 45 ـ 48.

(166) جمال الدين الشيال: ص 93 ـ 95.

(167) المرجع السابق، ص 46.

دقة وانتشاراً في أوروبا، وإليها لجأ محمد علي بعد أن جرب العلوم الإيطالية ووجد أن الكتب المترجمة إلى التركية قديمة لا تتوافق والتقدم العلمي الحديث. وكانت عملية انتقاء الكتب المختارة للترجمة تتدرج أكثر فأكثر نحو الصواب بعد عودة البعثات وقيام المدارس الرسمية ذات الاختصاص العلمي. وإنْ كان بعض هذه الكتب قد تمت ترجمتها إلى التركية، وخاصة كتب التاريخ والسير وشؤون الحكم، ليطلع عليها محمد علي وعدد من أفراد حاشيته[168]، فإن الترجمة إلى العربية كانت العمود الفقري للسياسة التربوية في حكم محمد علي بكامله. وإنْ كان محمد علي قد طمح إلى نشر الثقافة العلمية في الوسط الاجتماعي، وكان حريصاً على أن يتم الانتفاع من الترجمات لدى متوسطي الثقافة من الجمهور، فإن هذا الطموح اصطدم بالطبيعة التقنية البحتة لهذه الكتب المترجمة، وانشغال المترجمين بإعداد الكادرات المتخصصة لإشراكها في دولاب العمل المادي وسدّ الحاجات التي كان يتطلبها قيام الدولة.

وما يسترعي الانتباه في سياسة الترجمة هذه، هي أن تكون الكتب لواحد من كبار المؤلفين الأوروبيين في عصور البعث العلمي الرائد، هذا البعث الذي بلغ أوجه في فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان غرض محمد علي من الترجمة تمصير هذه العلوم بنشرها بين المصريين، فكانت أوامره إلى طلاب البعثات إلى أوروبا بضرورة ترجمة الكتب التي يدرسون فيها وإرسالها إلى مدارسه، وكان ديوان المدارس والعلوم كثيراً ما يختار الكتب التي يرى ضرورة ترجمتها. وكانت مدرسة بولاق، بحكم توجهها الثقافي العام، بالإضافة إلى فنون الحرب والزراعة والرياضة، تعنى بكتب القانون والتشريع والأدب، فوجدت فيها كتب مترجمة لفولتير وروسو، والكتاب المقدس، ومجموعة من القصص الفرنسية لكتّاب مختلفين، ومجموعات من النظم الدستورية للحكومات الأوروبية، وكانت هذه

---

(168) ومن هذه الكتب «تاريخ نابوليون». وهو مجموعة مذكراته التي كتبها بنفسه وهو منفي في «سانت إيلين» وطبع في بولاق سنة 1829 (1244 هـ). «تاريخ دولة إيطاليا» Botta. (ترجم سنة 1249 هـ) 1834، «مطلع شموس السير في وقائع كارلوس الثاني عشر»، تأليف فولتير. طبع في بولاق سنة 1257 هـ. وهو تاريخ كارلوس الثاني عشر ملك اسوج (1697 ـ 178). «الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر». تأليف فولتير، طبع سنة (1261 هـ، 1845). «إتحاف الملوك الألبًا بتقدم الجمعيات في أوروبا». تأليف المؤرخ الإنكليزي Robertson، طبع سنة (1258 هـ، 1842)، وهو «اتحاف ملوك الزمان بتاريخ الإمبراطور شارلمان».. إلخ. هذا وكان محمد علي دائم الصلة بكل من في مصر من دبلوماسيين أوروبيين، وبكل من يفد إلى مصر مرتحلاً او زائراً، وكان في اجتماعه بهم دائم التساؤل عن أحوال بلادهم السياسية والعلمية ونظم حكوماتهم، وعن اهم الكتب التاريخية والإدارية، ولما ذكر له كتاب ميكافللي ترجم له، ولكنه فضل عليه بما لا يقاس إبن خلدون في مقدمته المعروفة التي ترجمت هي الأخرى إلى التركية بناءً على طلبه.

الترجمات مثار دهشة الرحالة بروكي الذي لم يكن يتوقع ترجمة مثل هذه الكتب عامة لبلد يحكم حكماً أوتوقراطياً.

كانت عملية الترجمة في عصر محمد علي هي العملية الثانية في نقل العلوم الدخيلة في حقل إنماء الثقافة والعلوم العربية بعد النهضة العلمية الكبرى في زمن الخلفاء العباسيين الأوائل التي تُوِّجَت بعصر المأمون، وكانت مثلها في إقبالها على العلوم أولاً لسد الحاجات الحضارية التي اقتضاها قيام الدولة العباسية. وإنْ كانت هذه الحركة العلمية في عهديها القديم والحديث قد انطلقت تقنية بحتةً في بادىء أمرها، فإن الاتجاه نحو العلم أورث العقل العربي في العهدين منهجية جديدة في أصول التفكير، وإنْ كان أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان قبلة التفكير العربي في عصر النهضة العباسية، فإن عمل الموسوعيين الفرنسيين كان قبلة مفكري النهضة في عصر محمد علي. فقد شعر طلاب البعثات منذ اللحظة الأولى بالفارق الكبير بين تقدم الغرب والجمود الذي ترتع فيه بلاد الإسلام في مختلف نواحي الحياة، وعملوا بقوة لردم الهوة الفاصلة بين العالمين، وكان عليهم أن يتعرفوا بادىء ذي بدء على أسباب هذا التأخر، فوجدوها في هذه العزلة التي سيطرت على الشرق عبر عصور متطاولة، وانكماش العقل العربي في حظيرة علوم لا علاقة لها بركب الحضارة الجديد. فقد كان الأزهر، وهو الصرح الأبرز للثقافة المصرية الإسلامية، مغلقاً على ذاته، لم يتسرب إليه شيء من العلوم الحديثة أو ما يتصل بها، لا بل إن نظام التدريس في الأزهر ما كان يسمح بتدريس علوم الغرب. وإن سمحت إدارة الأزهر أحياناً بالاطلاع على بعضها، أو وُجِد من يتجرأ على فتح نوافذ الضوء على بعض جوانبها، كما تسنى للشيخ العطار أن يفعل، فإن المناخ العام الذي كان يحيط بالأزهر طلاباً وشيوخاً، لم يكن ليستسيغ هذه العلوم أو يتقبلها، لا بل كثيراً ما كان يُرمى المشتغلون بها بالمروق على الدين، والزيغ عن جادة الصواب، والبعد عن علوم السلف الصالح.

ولكن هذا الانطواء لم يَحُلْ دون اتصال عدد من نابهي الأزهر بينابيع المعرفة في الغرب، وكان الشيخ العطار في طليعة أولئك النابهين، أسهمت أسفاره ورحلاته الكثيرة خارج مصر في تهيئته لأن يكون سابقاً لعصره، ولما نزلت الحملة الفرنسية في مصر اتصل بعلمائها، واعجب بما وصل إليه الشعب الفرنسي من مراتب الحضارة والرقي، ورأى أن البون الشاسع بين علوم الأزهر وعلوم المجمع العلمي ليس مرده إلى فارق في النوع بين الشعبين الفرنسي والمصري، بل فارق في درجة الاطلاع على العلوم ومناهج التفكير، ولذا كان يتنبأ بنهضة سريعة في مصر تنهج فيها نهج فرنسا «ولا بد أن تتغير الحال في بلادنا ويتجدد لها من المعارف ما ليس فيها».

لقد كان إسهام الأزهر في نشر العلوم الحديثة ضئيلاً من حيث قلة المشاركين فيها من أعضائه. أما في النوع، فقد كان من كبار رواده المؤسس الإيديولوجي لثقافة عصر النهضة الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي نادراً ما ذكر اسم محمد علي إلا مقروناً باسمه[169].

وإنْ كان تاريخ نهضة مصر قد أغفل لأسباب سياسية، اسم علم من أعلام هذه النهضة هو عثمان نور الدين، فإن من شأن التذكير به أن يسلط الذهن على المصدر الاجتماعي الذي انحدرت منه طبقة المفكرين المصريين الجدد. فمحمد علي صاحب الميزة الخلاقة في اختيار رجال دولته والسهر على تكونهم، كان ذا ميل واضح إلى اختيار معظم معاونيه من صفوف عامة الشعب، تلك الشريحة التي كان ينتمي إليها هو في الأصل. فقد كان والد عثمان نور الدين فراشاً أو سقاء في مصر محمد علي، فلما اكتشف فيه الوالي مخايل الذكاء أرسله في أولى بعثاته إلى إيطاليا سنة 1809 لتلقي العلوم الحربية وفنون السياسة وإدارة الحكم، فكان الساعد الأيمن لحكم الوالي واقترنت باسمه النهضتان، نهضة الترجمة والطباعة، وإعادة ما انقطع من الصلة العلمية بفرنسا والتي كان من نتائجها إيفاد بعثة 1826 الكبرى إلى باريس وكان في عدادها الطهطاوي.

ونور الدين يذكرنا بشخصية فكرية ثانية هي شخصية الدكتور إبراهيم النصراوي الذي تولى وكالة مدرسة الطب بعد استقالة الدكتور الفرنسي برون Perron ، وهو أول مصري يتولى هذا المنصب، كان في صباه يبيع البطيخ في المحروسة ولم تكن تجارته رابحة. ولم تكن أوضاع الشيخ الطهطاوي أحسن حالاً حتى بعد أن تخرج من الأزهر والتحق به كمدرس لطلابه. ولهذا اتهم محمد علي بأنه «وجّه عنايته إلى رؤوس البيوتات الرفيعة فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير «أنا»...... وأخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى، كأنه كان يحن لشبه فيه ورثه عن أصله الكريم حتى انحط الكرام وساد اللئام... فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطبيعية من رأي وعزيمة واستقلال نفس، ليصيّر البلاد المصرية جميعها إقطاعاً واحداً له ولأولاده، على أثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة»[170].

وما يقوله الشيخ محمد عبده هنا هو خير شاهد على النزعة شبه الطبقية في اختيار محمد علي لمعاونيه، ولكن هؤلاء «الأسافل» ربطوا مصيرهم بمصير مصر

(169) جمال الدين الشيّال:ص 97.

(170) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: م. س، ص 723 ـ 724.

الحديثة وإيديولوجيتها القومية، كانوا أناساً لا ماضي يذكر لنسبهم، انطلقوا بعبقرية فذة لبناء الحاضر والمستقبل، وربطوا مصيرهم بمصير مصر النهضة، والتصقوا بثقافة عصر الأنوار، وأشبعوا بتعاليم روسّو ومونتسكيو، قرأوا فلاسفة اليونان والميثولوجيا وسير قدماء المصريين والعراقيين وأهل الشام. فقد كان رفاعة الطهطاوي على صلة قوية بكبار المستشرقين الفرنسيين في عصره، معجباً بطريقتهم في البحث والتفكير، وقابلوه هم وداً بود وإعجاباً بإعجاب، فقال ده برسفال في تعليقه على كتاب الطهطاوي «أبريز باريز»: «كان يريد أن يولِّد عند أهل بلاده محبة العلم والتمدن الأفرنجي والترقي في صنائع العيش». وكان هذا الكتاب في جملة ما ترجم إلى التركية بأمر من محمد علي.

أدخل رفاعة الثقافة التاريخية، وعلم الحضارات والجغرافية كعلوم تأسيسية في الفكر الاجتماعي والسياسي المصريين، وبلغ عدد الكتب المترجمة في عهد رفاعة حوالى الألفي كتاب «مجاراة لأمير الزمان (محمد علي) على تحسين حال الوطن الذي حبه من الإيمان». وإنْ كان آخر كتاب ترجم في عهده هو «بيان البرهان في استكمال واختلال دولة الرومان» لمونتسكيو، والذي ظهر بعد وفاة رفاعة وطبع ثلاث مرات بعد الطبعة الأولى سنة 1293 هـ . (1876 م) فإن هذا التاريخ الحضاري كان قد بدأ مع رفاعة سنة 1252 هـ. (1836 م). فبعد إنشاء مدرسة الألسن بسنة واحدة، ظهر كتاب «تاريخ الفلاسفة اليونانيين» مترجماً بقلم عبد الله حسين، وبعد ثلاث سنوات من إنشاء هذه المدرسة سنة 1254 هـ . (1838 م) عني أساتذتها بترجمة كتابين آخرين هما: «تنوير المشرق بعلم المنطق» ترجمة خليفة محمود، و «بداية القدماء وهداية الحكماء» الذي اشترك في ترجمته مصطفى الزرابي، ومحمد عبد الرزاق، وأبو سعود، وهم جميعاً من تلامذة رفاعة. لا بل إن الترجمة اتخذت عند بعض تلامذة رفاعة منحىً تخصصياً، فاتجه محمود خليفة، وأبو سعود، ومصطفى الزرابي، ومحمد مصطفى البياع إلى ترجمة الكتب التاريخية، ومحمد قدري باشا إلى ترجمة الكتب القانونية والتأليف فيها، وهكذا ترجم خليفة محمود «إتحاف الملوك الألبّا بتقدم الجمعيات في أوروبا»، و «إتحاف ملوك الزمان بتاريخ الإمبراطور شارلمانْ» و «الروض الأزهر في تاريخ بطرس الأكبر» و «تاريخ ملوك فرنسا». وكان اختيار هذه الكتب من تصميم رفاعة أو إدارة ديوان المدارس، أي ما يشبه وزارة الثقافة في أيامنا.

ولم تكن هذه الترجمات دليلاً على ترف فكري، بل كانت عملاً مدروساً، روعيت فيه حاجات الوالي وحكومته، وحاجات المدارس، والفئة النابهة في أوساط الشعب. وإنْ كان اختيار الكتب التاريخية حظي باهتمام رفاعة وتوافق مع رغبات

الوالي، فإن هذه الثقافة التاريخية في مفهومها الحضاري التطوري كانت عاملاً في إسقاط ما علق بالنفوس من وهم الوقوف عند علوم السلف الصالح، وكثيراً ما كان رفاعة يتخير الكتب التاريخية في نهج مدروس يؤدي إلى وضع تاريخ العالم منذ أقدم العصور حتى أحدثها. وقد بدأ رفاعة بتنفيذ خطته، فاختار كتاباً في تاريخ الدول والشعوب القديمة من مصريين وسريانيين وبابليين وأكراداً وفرساً ويونانيين. ولما كان هذا الكتاب في أصله الفرنسي خالياً من تاريخ بداية الخليقة والعرب، فقد سدّ رفاعة هذا النقص بإضافة فصول من كتاب عماد الدين أبي الفداء سلطان حماه؛ وهكذا كان يبيح لنفسه إضافة أجزاء من كتب عربية يكمل بها ما في هذه الكتب المترجمة من نقص تحقيقاً لخطته التي رسمها في عرض التاريخ وفلسفته التطورية.

ليست غايتنا من هذا العرض تقديم ثبت بالكتب النهضوية المنقولة والموضوعة في مضمار التاريخ والحضارة، بل هَمُّنا الدلالة على أن منهجاً جديداً في التفكير بدأ يناهض ما كان يظن سابقاً من أن الأمة الإسلامية هي خير أمة، بل هي أمة خيُرها وشرُّها هما من نتاج ظروف تاريخية تشكل معرفتها منطلقاً لإصلاح الأحوال، والإصلاح مرهون بأحوال كل شعب في مرحلة تاريخية محددة تدرس على ضوء ما قدمته الدراسات الاجتماعية حتى زمانه، وهذا العلم الحديث لا يُعنى بإصلاح الديانات الموزعة في الشعوب والقوميات كديانات، بل يدرسها كظاهرات اجتماعية. والاطلاع على المقدمة التي وضعها رفاعة لكتاب «تاريخ العالم» السابق ذكره والمطبوع سنة 1254 هـ . (1838 م) تُدخلنا في فلسفة التاريخ كما تراءت لرفاعة، وهي فلسفة نلمح فيها شذرات من الفكر السياسي عند الفارابي وابن خلدون وما استحدث من مفهوم فلسفة التاريخ عند الأوروبيين قال رفاعة: «من المعلوم أن الإنسان مدني بطبعه، مائل إلى التأنس والعمران بأصله وفرعه، مضطر إلى السياسة والرياسة، وحسن الاجتماع والكياسة، وما يكون به استجلاب كماله، ومعرفة أسباب حفظه أو تحوله وانتقاله، وما يكون عليه حال الملك في نفسه أو مع رعيته. وعمارة مدائن مملكته حيث احتاج إلى ذلك تنظيم المصالح وضبط المهمات على وجه راجح ناجح، كما أنه يستنبط من ذلك كمال فوائده، من كان تدريب التجاريب نصب مصادره وموارده، ولا يتمُّ ذلك إلا لمن للأخبار اختبر، وللسِّيَر والتواريخ سبر، حتى تَضَلَّع من وقائع المشارق والمغارب، وتجرع من محيطها بأنواع الأذواق والمشارب، ورجع عن طروق الشبه إلى أهل الذكر، وهرع إلى طرق التاريخ بالهمة والفكر.... ولولا أن مصباح التاريخ به الاستصباح، لأصبح ما مضى هشيماً تذروه الرياح [171]......».

(171) النص منقول عن تاريخ الترجمة للشيال: ص 151 ـ 152.

فالإنسان مدني داخل مجتمع. والرئاسة ضرورة اجتماعية تلقى استجابة نفسية وفكرية لدى الفئة المنوَّرة من الناس، ولا تجد عند الطهطاوي في هذا النص ما يوحي باعتقاد بحق إلهي ما ورائي أو سماوي للسلطة، بل تجد على العكس تماماً النظرية التجريبية واعتماد الممارسة في استجلاب الكمال ومعرفة أسباب حفظه أو تحوله وانتقاله. والحكم هو راعي التنظيمات، ولا بُدَّ له من إيجاد أساس لطاعة الرعية، وهذا الأساس يكمن في وجوب معرفة وممارسة ما فيه مصلحة الجماعة على ضوء تضلّعه بمعرفة أنواع الحكم في المشارق والمغارب وما يتوافق مع المرحلة القومية لهذا الشعب أو ذاك. وبهذا المنهج التاريخي نفسه أشرف رفاعة على توجيه تحرير جريدة «الوقائع» ابتداءً «من سنة 1257 هـ . (1841 م) ؛ وبطلب منه ألفت لها لجنة ضمنت صدور الوقائع بشكل منتظم وإخراج جديد، قوامه نشر الأخبار الحديثة، وعدم الاكتفاء بأخبار مصر وحدها بل تجاوزها إلى الأخبار العالمية. واحتلت اللغة العربية في «الوقائع» مكانها المميز لغةً وأسلوباً، وكانت في اطراد السير نحو الأفضل، وباتت الجريدة ذات الخطر لا في الشرق وحده بل في أوروبا[172].

وهذه الإيديولوجيا التاريخية في ميدان الترجمة والتأليف والصحافة تجدها تنعكس في ما ظهر من كتب الرحلات، حيث تجد فيها منهج التعليل في وصف المشاهد ودراسة حياة الناس، كما هو ظاهر في كتَابيّ الشيخ محمد التونسي «تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد الغرب والسودان» و «الرحلة إلى الودائع». وهما الكتابان اللذان أعجب بهما برون (Perron) وكان وضعهما من إيحائه، وترجمهما إلى الفرنسية، ونشر الأول سنة 1855 تحت عنوان «Voyage au Darfour». والثاني سنة 1851 بعنوان Voyage au ouaday. والشيخ التونسي هو الذي أسهم في طبع «قاموس المحيط»، و«قاموس فابر الطبي»، وكان من كبار المصححين للكتب العلمية. ومقدمته لترجمة كتاب «الجواهر السنية في الأعمال الكيمياوية» للدكتور برون (Perron)، تعكس مدى تأثره بالحركة العلمية، لا في الجانب التقني للتراكيب والمفردات بل في الجانب الإيديولوجي لفلسفة العلوم وغاياتها ومناهجها التجريبية، حيث يصبح الله عنده راعياً للبحث عن الحقائق العلمية وطرائقهـا دون قيود خارجية مسبقة، ومن ظن أن الله نقيض للعلم يكون من الضّالين. مثال قوله: «......فيقول مرتجى العفو من المنان، محمد التونسي بن عمر بن سليمان، لما كانت الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها، وأبرك يوم عنده ما أحرز فيه مسألة واستفادها وافادها، وكان من أجلها علم الكيمياء الذي لم يسمح بمثله الزمان، إذ

---

(172) راجع: إبراهيم عبده: تاريخ الوقائع المصرية، ، بولاق 1924، ص 51.

هو أساس لعلم الشفاء ومعالجة الأبدان، فهو له كالأم وعلم الطبيعة كأبيه، ولا ينكر ذلك إلّا كل جاهل سفيه، لمَ لا، وبه يعرف تحليل الأجسام وتركيبها وتقطير الأملاح وتبلورها وتذويبها، وتأكسد المعادن واستحضار الغازات، وتجهيز الحوامض والأملاح ومنافع الفلزات، وتتميز السموم عن غيرها من الاستحضارات، ولا تتم مهارة الطبيب إلّا به، ويدرك خطأه من صوابه كان الواجب على العاقل أن يتلقاه ولو من غير أهل الإسلام..... الخ».

إن العلم ظاهرة حضارية، ومن فضائله أن جَنَّتَه لا إمام فيها لغير العقل الذي لا تقيده الاعتبارات الخارجة عن حاجاته في الافتراض والتعليل وقبول النتائج المؤيدة بالتجربة والبرهان، هذا العلم الذي طمح أصحابه في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا أن يجدوا فيه العصا السحرية لاكتشاف كل مجهول، لا بل كانت له معابده وعباده ومجاهدوه، فكان باستور يسمي المختبرات العلمية «بالأحرام المقدسة». وهذا العلم الذى حرر الإنسان الأوروبى من مخاوفه، وجعله مسيطراً على الطبيعة، لقي لدى رجالات النهضة المصرية أرضاً طيبة رعته وأغنته، وكان الإنفاق عليه من قبل السلطة سخياً، لأنه هو مصدر الشعور بالكرامة الوطنية، وكان محمد علي يفخر بالكتب العلمية المترجمة ويجلِّدها تجليداً أنيقاً ويهديها للرؤساء والملوك في عصره.

واستدعت الترجمة والحركة العلمية الحديثة في عصر النهضة أصولاً جديدة في الأساليب، وكانت الدقة العلمية تحتاج إلى مزيد من ضبط المصطلحات العلمية في الطب والكيمياء والنبات والحيوان وغيرها من العلوم الهندسية والرياضية والميكانيك، ومن هذه الحاجة نشأت الحركة المعجمية التي بذلت فيها الجهود الخيّرة من قبل الهيئات التعليمية نذكر منها على سبيل المثال **قاموس القواميس الطبية** لفابر (Dictionnaire des Dictionaires Medicales)، الذي أحضره كلوت بك من فرنسا وأنجزت ترجمته في السنة التي توفي فيها محمد علي وتسلم ابنه عباس الحكم، وكانت الحركة العلمية قد خمد نشاطها، وخشي كلوت بك أن يضيع القاموس، فاصطحبه معه إلى باريس وقدمه في سنة 1851 هدية للمكتبة الوطنية. وفي زمن محمد علي شُرع بطبع «القاموس المحيط» للفيروز آبادي وكان برون (Perron) شديد الحماس لطبع هذا المعجم الذي لم ينته العمل فيه إلا في زمن الخديوي سعيد سنة 1859، وفي هذه الفترة نفسها كان مستر لين (M. Lane) والشيخ الأزهري إبراهيم عبد الغفار الدسوقي، يضعان **قاموسهما العربي الإنكليزي** (Arabic English Lexicon) الذي ظهرت طبعته الأولى في لندن سنة 1863 بالاستناد إلى «قاموس المحيط»، ونسخ كثيرة من قواميس اللغة العربية المختلفة.

ولم تكن هذه الحركة المعجمية حركة نسخية للمعاجم العربية القديمة، بل حركة معجمية جديدة تهتدي بالتطلعات والحاجات المصرية الحديثة، وتخضع لأصول التأليف القاموسي ومنهجياته المتطورة في الغرب.

وكان من المستحيل لهذه العملية الواسعة من الترجمة والتأليف أن تكتمل بدون وجود المطبعة، فهيأ محمد علي لمطبعته كامل العدة من نقش حروف جديدة، وتوفير الحبر والورق من صنع محلي. وقد أسهمت هذه المطبعة أو المطابع في تحقيق نقل الحضارة الغربية إلى مصر، كما أسهمت في إحياء كثير من المخطوطات القديمة التي دعت الحاجة إلى طبعها، وكانت الكتب تباع بكلفة أثمانها، وكانت الكتب المطبوعة في مصر تجد أسواقاً لها في تركيا وبلاد المغرب، فنافست مطبعة بولاق مطبعة الآستانة. أما في مصر فقد كان الإقبال على الكتب العلمية ضئيلاً خارج دائرة المتخصصين من الأساتذة والطلاب، رغم تشجيع السلطة للجمهور في الإقبال على شراء هذه الكتب بأثمان منخفضة ومقسطة؛ وكان هناك مشروع لمحمد علي يقضي أن ينشىء في القلعة دار كتب لمطالعة الجمهور، ولكن المنية وافته قبل تحقيق هذا الغرض.

كانت مصر محمد علي تسير بخطىً سريعة نحو بناء دولة قومية أداتها التصنيع والعلوم والثقافة المستمدة من علوم الغرب؛ وكانت السلطة في هذه الدولة هي المالكة الحقيقية لوسائل الإنتاج؛ فهي السلطة السياسية والاقتصادية والإيديولوجية. وعلى الصعيد العملي، كانت سلطة الوالي لا تخضع لرقابة أي من المؤسسات التي أنشأها، فهو السيد المنفّذ وهو صاحب التشريع، وهو يحترم قوانينه حفاظاً على سير أعمال دولته. وفي بناء بيروقراطي كهذا كانت الوظيفة تضفي على أصحابها انتماءً طبقياً مرتبطاً بفكرة المصلحة العامة التي تمثلها الدولة، وكان هؤلاء الموظفون الكبار، وطنيين وأجانب، يحظون كما حظي أفراد الأسرة المالكة بنصيب من إقطاعات الأرض المعفية من الضرائب والمعروفة باسم أراضي الرزقة، إلى جانب ما كانوا يتقاضونه من مرتبات؛ فالطهطاوي نال من الوجاهة المعنوية ما يقرب من وجاهة سلطة الوالي السياسية، وقد أنعم عليه الخديوي برتبة قائمقام ثم برتبة «أميرالاي» وأنعم عليه بـ 250 فداناً، وأقطعه إبراهيم باشا حديقة نادرة المثال في الخانقاه تبلغ 36 فداناً ولم تكن إقطاعات سعيد باشا وإسماعيل باشا له دون ذلك[173].

وكان هؤلاء الموظفون يُنْتَقَوْن بدقة فائقة على أساس من الكفاية النادرة،

(173) راجع في ذلك: علي مبارك: **الخطط التوفيقية**، جـ 13، ص 54.

وكانت استشاراتهم يؤخذ بها في الأغلب لما نالوه من ثقة لدى السلطة الحاكمة، وكانت مكاناتهم تعظم طرداً مع حلولهم محل الخبراء والموظفين الأجانب، فباتوا هم الواجهة الثقافية والتقنية والعسكرية للسلطة التي لم يعرف عنها أنها تخلت عن دورها في أي من هذه المجالات جميعها، ولكنها منحتهم حرية العمل المراقَب، فكانوا الأمناء الحقيقيين على سير أعمال الدولة والتفاني في إنجاحها. والصورة التي يمكن أن تتراءى من خلالها شخصية طبقة الموظفين تجدها في رسالة «دوري» إلى رؤساء المصانع في أبْريل سنة 1836: «النشاط، وحب العمل، والتفاني في سبيل المصلحة الوطنية والانضباط والالتزام بالمواعيد ـ تلك هي الشروط التي أطلبها لتحقيق مهمتنا حتى غايتها الأولى وهي المصلحة الوطنية»[174] والعمل بهذه الوصية هو الذي أسهم إلى حد بعيد في ازدهار الاقتصاد القائم على الاكتفاء الذاتي قبل عهد التدخل الأجنبي الذي استشرى بعد وفاة الوالي.

وإنْ كان الاقتصاد هو مرتكز سياسة محمد علي الإنمائية، فإن هذا الجهاز الواسع من الموظفين أسهم في بسط إيديولوجية اشتراكية الدولة وتقوية مركزية السلطة[175]، والعمل على تنويرها في مختلف الشؤون، ووضعت لهذه الغاية المؤلفات إضافة إلى الترجمات. وفي الوقت الذي كانت فيه قطاعات واسعة من الشعب المصري تتبرم من نظام الاحتكار الذي فرضته السلطة، «وترك آثاره على الأغنياء والفقراء، وامتدت إلى المجتمع الراقي وكذلك إلى مجتمع السفلة» كما يقول الجبرتي، وأدى إلى خنق المشروعات الحرفية الصغيرة المنتشرة في القرى والأحياء الشعبية في المدن، كانت هذه الطبقة من المنورين الوطنيين تنظر إلى هذه المرحلة الانتقالية وكأنها تدبير مؤقت، أو تدبير انتقالي، لا بدّ منه للخروج من ماضي الفوضى والفقر والضعف إلى نظام اليسر والبحبوحة والقوة الوطنية.

وهذه الطبقة من الموظفين الوطنيين كانت موضع إعجاب قادتها على كل صعيد، في الجيش والأسطول، والمصانع الحربية والمدنية، وعودة إلى شهادات الثقات من قواد الجيش المصري من أمثال سليمان باشا الفرنساوي وكلوت بك والمارشال مارمون ومريو، تضعك أمام حقيقة الكفايات العسكرية العالية التي أسهمت في بناء إمبراطورية محمد علي الواسعة. يقول المارشال مارمون في كتابه عن الجيش المصري: «إن العربي ـ يريد المصري ـ له حظ عظيم من المقدرة على التقليد تبلغ درجة النبوغ، وهو متصف بالاستقامة والنشاط والغيرة مع المرونة

---

(174) M. Fahmy: **Révolution Industrielle en Égypte,** P. P. 17 - 19.

(175) راجع: محمد فهمي لهيطة: **تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1944.

والطاعة. وبهذه الصفات يمكن تحقيق كل ما يريده الإنسان، وبفضل هذه المزايا صار العمال الذين خرجوا من صفوف الفلاحين أخصائيين في الفروع والفنون التي توافروا عليها كل فيما خصص له»[176] ويقول كلوت بك في بناء الأسطول المصري: «مما لا ريب فيه أن إيجاد ترسانة، وإنشاء أسطول على ذلك الوجه من السرعة ما يقضي بالعجب ويدل على قوة العبقرية، فقد كـان شاطىء البحـر بالإسكندرية كالصحراء الخالية من كل أثر لكائن، فلم تمضِ أربع سنوات حتى عمر بترسانة بحرية كاملة الأدوات مستجمعة لشتات اللوازم والتجهيزات.. وما هي إلا فترة قصيرة من الزمن حتى أدهشت البحرية المصرية أساطين علم البحر وثقاته سواءً بدقة حركات السفن وضبطها، أو بدربة البحارة وحسن قيامهم على الأعمال المنوطة بهم، وقد أصبح المصريون، وهم شعب مفطور عـلى الامتثال ومحامد الخصال كأنهم خلقوا لممارسة البحر... ومن المناقب التي توافرت فيهم غير ما تقدم تأثرهم الشديد بعوامل المناظـرة وحبهم ألَّا يحرز قصب السبق سواهم»[177]. أما العمال الأتراك فلم يبدُ منهم ما يستوجب ارتياح المسيو سريزي ورضاه عنهم، لأنهم كانوا من الازدهاء بنفوسهم، والنزوع إلى العصيان والتمرد، مما يحول دون صلوحهم لإجادة ما يناط بهم من الأعمال، «فكانوا في هذا الوجه على نقيض المصريين الذين كانوا يدركون بسهولة سر الصنعة مما كان ينجز أمامهم من الأعمال، ويتفهمون دقائقها، مما عهد فيهم من الذكاء ودماثة الأخلاق والامتثال للرؤساء، هذا فضلاً عن أنهم فطروا في فهم ما يعجم عليهم فهمه، على تحكيم النظر أكثر منه على الذكاء والعقل....»[178].

وإنْ كنت لا ترى فيمن ترجم لهم الرافعي من قادة الجيش من هو مصري صميم في أصل محتده، فإنك لا تجد عند واحد منهم توجهاً غير مصري؛ فهؤلاء القادة اتخذوا مصر وطناً وتفانوا في خدمة محمد علي وأهدافه الإصلاحية، وحازوا على ثقته بحكم ما أُنشئوا عليه من الصدق والإخلاص وحميد الصفات؛ دفنوا في مصر وسميت بأسمائهم شوارع في القاهرة والإسكندرية، كشارع محرم بك في الإسكندرية، وسعيد بك في القاهرة. ولكن هذا الاستئثار بقيادة الأسطول والجيش كان هو الآخر تدبيراً مؤقتاً، وكان بحكم التوجه القومي الجديد، وطبيعة تكوين الكوادر الجديدة محتوماً عليه بقبول التغيير لصالح المساواة في المراتب العسكرية

(176) نقلاً عن الرافعي: **عصر محمد علي**، ص 381. كما تجدر مراجعة الصفحات: 344 ـ 395.

(177) **لمحة عامة إلى مصر**، جـ 2 ، ص 251 في الأصل الفرنسي نقلاً عن الرافعي: **عهد محمد علي**، ص 382.

(178) المرجع السابق نفسه، ص 246 في الأصل الفرنسي.

العليا، ولما تشبثت فئة بإبقاء الامتيازات في عصر إسماعيل وتوفيق جوبهت بثورة عرابي العسكرية ذات المنحى السياسي، أما المراكز المدنية في الجيش والطباعة والمعامل فقد أسندت في غالبيتها إلى المصريين: فالحاج عمر، الشخصية المحبوبة بين معاصريه، تردد اسمه في المراجع الإفرنجية والعربية، باعتباره بطل العمل القومي في ترسانة الإسكندرية لصناعة السفن، التي بدأ حياته فيها عاملاً بسيطاً لا نصيب له من علم الهندسة أو الميكانيك، وانتهت به مزاولة المهنة إلى أن بات خير مهندس رياضي ورئيس المعماريين في ترسانة بلده[179].

وما قيل عن الجيش ينجرد على مؤسسات محمد علي العلمية في مدرسة الهندسة بالقلعة التي أنشئت سنة 1816، ومدرسة الطب التي تأسست في أبي زعبل سنة 1827 إجابة لاقتراح كلوت بك، ومدرسة الألسن وقلم الترجمة وغيرها من المؤسسات التي كانت محط العناية الفائقة والرعاية من قبل الدولة. أما البعثات فإن الرسالة التي أورد رفاعة نصها حرفياً في كتابه «تلخيص الإبْريز»، ص 151 ، تقدم لك نموذجاً من رسائل محمد علي إلى طلاب العلم المصريين في باريس، نموذج العطف الأبوي والدراية والحثّ على العمل[180]، فلا عجب بعدُ إنْ رأينا هذه الطبقة تقابل الود بمثله، وأنْ يجسد برُّ الولد بأبيه وطنية حقيقية قوامها العمل الخلاق، وأنْ تتصدر مراسم الثناء والشكر لولي النعم مقدمات كل الكتب المترجمة والمؤلفة في عصره عربون تقدير بعيد عن المجاملة. وإذا ذكرت رفاعة وتلاميذه وأعمالهم في إحياء نهضة مصر، وجدت نفسك أمام عالم عابق بوهج العقل والوطنية، عالم عابق بروافد الحضارة الأوروبية والأصول المنهجية للتحديث: صالح مجدي، عبد الله أبو السعود، خليفة محمود، ومصطفى البياع، ومحمود البيومي، ومحمد عبد الرزاق وغيرهم من أصحاب المنجزات التأليفية النبيلة في التاريخ والاجتماع والصحافة والقضاء والشريعة والفلك. إن هذه الطبقة المنورة الجديدة، الصميمية في مصريتها، كانت جزءاً من الهيئة الحاكمة إلى جانب محمد علي وأسرته، وكانت في مجموعها عناصر شابة متحررة، تولت الوظائف العامة وأسهمت إسهاماً بالغاً في تقدم المجتمع المصري والإدارة

(179) راجع في ترجمة سيرته **الخطط التوفيقية** لعلي مبارك، جـ 7، ص 52.

(180) ومثال ذلك قوله: «فإن أردتم أن تكسبوا رضاءنا فكل واحد منكم لا يفوت دقيقة واحدة من غير تحصيل العلوم والفنون، وبعد ذلك كل واحد منكم يذكر ابتداءه وانتهاءه، كل شهر، ويبين زيادة على ذلك دوره في الهندسة والحساب والرسم وما بقي عليه في خلاص هذه العلوم، ويكتب في كل شهر ما يتعلمه في هذا الشهر زيادة على الشهر السابق. فإن قصرتم في الاجتهاد والغيرة فاكتبوا لنا سببه، وهو إما من عدم اعتنائكم، أو منْ تشويشكم، وإبلاغنا هل هو طبيعي او عارض، وحاصل الكلام إنكم تكتبون حالتكم كما هي حتى نفهم ما عندكم وهذا مطلوبنا منكم .....».

المصرية، ونشرت لواء الحضارة والعلوم في عصر محمد علي ثم في عصر سعيد وإسماعيل من بعده.

وفي مقابل هذه الطبقة، التي عرفت تندراً باسم طبقة الأفندية، كانت هنالك طبقة كبار العلماء في الأزهر، وهي الطبقة التي تضررت من القضاء على نظام الأمراء المماليك والنظام العثماني، لما كان لها في العهدين من السؤدد وعظيم النفوذ والتأثير. فبحكم فساد الأنظمة القديمة في العهدين السابقين كانت هذه الطبقة هي الواسطة بين الحكام والجمهور وملاذ الشكاوى الشعبية، إلى جانب قيامها بالمهمات الدينية، وعن طريق هذه الوساطة بين العامة والحكام تمتع رؤساؤها بزعامتهم الأدبية والسياسية بين الجماهير. وهذه الزعامة الروحية كثيراً ما أنست الجماهير الانتماء الطبقي للعلماء، فأغفلت دور هؤلاء في المشاركة بنظام الالتزام المملوكي الإقطاعي، وزاد في تألق موقفهم إثارتهم الحمية الوطنية للشعب في مواجهة الفرنسيين والإنكليز ثم انكفاؤهم على حكم المماليك والعثمانيين. ولكن ما إنْ انتهى عهد المقاومة حتى عاد هؤلاء الشيوخ إلى التنافس الإقطاعي فيما بينهم، وكانوا عاجزين عن تفهم تطلعات الباشا كسلطة حديثة فقاوموها، وعندما جردهم محمد علي من إقطاعياتهم التي هي الالتزام ، لاذوا إلى إثارة العامة متسلحين بما أسبغته عليهم مكانتهم الدينية الإسلامية وملازمتهم الأزهر من الاحترام. وكان عداؤهم للسلطة الجديدة، واعتكافهم على المسائل الدينية دون غيرها، وعجزهم عن الاشتراك في الأعمال العامة التي تمت في عصرهم عاملاً بارزاً في تضاؤل نفوذهم وإضعاف كلمتهم. وكانت السرعة التي تم بها بناء النهضة المصرية، وطبيعة إيديولوجيتها العلمية، ثم طبيعة المناهضة الأزهرية لحكم محمد علي وإغراقها في التقليد، سبباً في إهمال الحكم الجديد للأزهر وإقامته المدارس الحديثة بعيداً عنه، فظهرت هذه المدارس وكأنها تسعى إلى منافسة الأزهر والقضاء عليه كمؤسسة فكرية ومؤسسة دينية، فحمل الأزهريون للطبقة الجديدة من مثقفي عصر محمد علي عداءً غذته الظروف المحلية، واستشرى إثر تسلم عباس الحكم الذي شرد رجالاتها، وأطفأ إلى حين، طموحاتهم المستنيرة في العمل الوطني.

كان الأزهر بحاجة إلى إصلاح جذري يخرجه من الركود ويصحح مسار تاريخيته التقليدية، ولم يكن ذلك بالأمر السهل لسلطة منهمكة بكل ما هو جديد من التطلعات والأعمال. فمثل هذا العمل كان يجب أن يتم من الداخل، والذين كانت عندهم تطلعات جديدة من الشيوخ نادراً ما نجوا من الاتهام بالكفر، والذين تحلقوا حول الشيخ حسن العطار انفضّ من حولهم تلاميذهم ما خلا نخبة قليلة

من النبهاء؛ فالشيخ محمد الطنطاوي المعروف بانفتاحه كأستاذه العطار قوبلت محاولاته في إصلاح نظام التدريس بالأزهر بتهمة الإلحاد واضطر إلى هجر الأزهر، وكان في المقابل مكان إجلال واحترام شديدين من المستشرقين؛ فكان برون (Perron) لا يناديه إلا بلقب شيخنا محمد عباد، ولقي الإعجاب من المستشرق الروسي فرهن (Frehn) الذي سعى لدى وزارة الخارجية الروسية فانتدبته لتدريس اللغة العربية في معهد اللغات الشرقية بـ«سان بطرسبورغ» وظل هناك إلى أن عاجلته المنية سنة 1861.

ورسائل برون العالم والباحث الفرنسي المعروف، إلى صديقه «جول مول» سكرتير الجمعية الآسيوية تكشف عدائية علماء الأزهر لا للعلومّ التجريبية والرياضية والإنسانية فحسب، بل للعلوم اللغوية نفسها. ففي خطابه الموجّه إلى صديقه مول بتاريخ 14 يناير سنة 1845 والذي يحثه فيه على نشر «القاموس المحيط» للفيروز آبادي يقول: «وتكون مخطئاً إذا حسبت أن القاموس يوجد عند العلماء، فليس هناك في القاهرة ولا في مصر كلها عشرة علماء يملكون هذا القاموس بل ليس هناك عشرة علماء يعرفون كيف يستعمل القاموس»، ويختم خطابه في تهكم مرير ذهب مثلاً **فلنعط إذن قاموساً للعلماء** (Donnons donc un dictionnaire au Ulemaa). وفي رسائل أخرى عن مدارس محمد علي ومطبعته يذكر له أن العلماء لا يقرأون الكتب الحديثة المترجمة، لا بل إنهم يتحاشونها ويحكمون عليها بالسوء قبل قراءة سطر واحد منها، لا بل يذهبون إلى حد الاعتقاد أن دراسة العلوم الإنسانية الحديثة تقود إلى الإثم، وأن دراسة العلوم غير الدينية جهاد لا طائل تحته[181]. وما ذكره برون (Perron) عن الأزهر في سنة 1843 نراه يتردد على لسان أحمد أمين بعد ما يقارب نيفاً وقرناً من الزمان حيث يقول: «يا الله وإصلاح الأزهر! ما حاوله أحد ونجح، ولا الشيخ محمد عبده، لأن كل المحاولات كانت تتجه إلى هامش الموضوع لا أساس الموضوع، وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أي قلق واضطراب، وهم بتزعم طائفة أَلِفَتْ القديم حتى عدته ديناً، وكرهت الجديد حتى عدته كفراً، وعاشت في المغارات فلم تَرَ ضوءاً، وأفنت عمرها في فهم لفظ وتخريج جملة وتأويل خطأ، فلم تَرَ حقائق الدنيا، فإذا أتى المصلح سمم أهله الجو حوله، واحتموا بالدين يخيفون

---

(181) راجع في تفصيل ذلك: a: Yacoub Artin Pacha: **Lettres du Dr. Perron du caire et Alexandrie a M. Jules Moles à Paris (1838 - 1854).** La caire, 1911.

b: Dr Peronn: **Lettre sur les écoles et L'imprimeries du Pacha d'Égypte** Serie, 1843, P. P.5 - 23).

به الحكومة، ويكسبون به عامة الشعب. المشكل لا يحل إلا بالعلاج الحاسم، وهو أن يتبع الأزهر الحكومة تبعية الجامعة، ويستقل استقلالها، ويخضع في نظمه لما ترشد إليه عموم التربية الحديثة ويرقى برقيّها، ثم ينفذ ذلك من غير خشية»(182).

كان الأزهر مؤسسة تاريخية بالإضافة إلى كونه ثروة معنوية عظيمة، ولكن هذه المؤسسة قاومت رياح التغيير، فلم تلفحها موجات التطور إلا على صعيد الأفراد. فحملة نابوليون عجزت عن أن توقظ الأزهر من أحلامه القديمة، وإنْ كان محمد علي اعتمد عليه في اختيار أعضاء بعثاته في أول الأمر، فإنه ما لبث، بعد أن أخذت هذه البعثات تسير في طريق مختلفة، أن أنشأ نظاماً علمياً جديداً هو النظام المدني في التعليم. ولم يشأ محمد علي أن يغير من نظم الأزهر شيئاً بحيث توافق مقتضيات العصر وحاجات النهوض، وذلك لسببين رئيسيين على غاية من التلاحم العضوي: أولهما: أن الأزهر لم يكن مجرد مؤسسة تربوية مصرية، بل مؤسسة دينية سياسية يبدو إصلاحها عملاً شاقاً. وثانيهما: أن أي تغيير في الأزهر وتحويله إلى نظام مدني لا بد أن يصطدم بالشعور الديني الإسلامي الذي كان مسيطراً على اذهان الناس في أقطار الشرق آنذاك، ولكن محمد علي نجح في أن يتخلص من تأثير الأزهر على نظامه الجديد على الصعيدين السياسي والتربوي، فإذا بنا نراه في أخريات أيامه، وبعد أن اشتد ساعد الثقافة الأوروبية في بلاده، يقوم بمحاولة تأليف الكتب اللغوية والعلمية المتنوعة على طرق حديثة. وكانت هذه الكتب تسير في اطراد جودة وعدداً، وكانت نزعتها التحررية في تواصلها مع الثقافات الأوروبية تزيد الهوة اتساعاً بين نظام الأزهر والتعليم الحديث، حتى أوشكت هذه الصلة أن تنقطع كلياً في زمن الخديوي إسماعيل وخلفائه، فبدت مصر وكأنها تعيش إيديولوجيتين فكريتين تهددان بانقسام المجتمع إلى مجتمعين لا صلة اجتماعية ووطنية تربط بينهما.

وإنْ كان الأزهر في صراعه مع الإيديولوجية الحديثة قد استخدم كامل طاقته في إبعاد الشعب عن المدارس النظامية بحجة عدم الاطمئنان إلى سلامة الإسلام في هذه المدارس، لا بل تهديد هذه المدارس، بعلومها الحديثة، لإسلام المصريين، فإن مدارس التعليم الحديث من ابتدائية وثانوية وعالية لقيت الإقبال عندما لمس الناس افضليتها على الأزهر. ففي الوقت الذي كان فيه النظام التربوي الحديث يتصل بالمستجدات التربوية العصرية كانت كتب الأزهر من نتاج العصور المتأخرة يدّرسها أساتذة لا يفهمون الغاية منها ولا يستطيعون كتابة

---

(182) مجلة الثقافة المصرية، عدد 392 وزعماء الإصلاح، ص 183.

أربع جمل صحيحة. أما الشيوخ الذين هيأتهم الظروف لأن يتسع أفقهم بعض السعة كالشيخ البسيوني والشيخ حسن الطويل فإنهم كانوا يرمون جزافاً بالكفر والزندقة[183].

إن الحديث عن الأزهر والكتاتيب الملحقة به، وإنْ كان في جملته يدخل شكلاً في باب الحديث عن التعليم، فإن الإلحاح عليه يوصلنا إلى طبيعة الثقافة الأزهرية وطريقة تعاطيها مع القيادات الاجتماعية والسياسية، تعاطيها الإيجابي مع أفكار الخلافة الإسلامية في الآستانة، وتعاطيها مع التوجهات الإنكليزية بعد احتلال مصر، ورفضها الأسس الفكرية للثقافة الفرنسية التي كانت المنبع الأساسي للثقافة الوطنية المصرية. فالسيد بليسييه (Pellissier) في أحد تقاريره التي رفعها إلى وزارة المعارف في مصر سنة 1849 يصف حالة الكتاتيب هذه وطريقة التعليم فيها بقوله: «إن التعليم في الكتّاب يؤدي، منذ وقت مبكر، إلى الانحطاط العقلي لدى الشعب، فبمجرد دخولهم المدرسة يفقد جميع التلاميذ تقريباً حيويتهم الطبيعية وذكاءهم الفطري، ويعلم الجميع أنهم يتكدسون في حجرة ضيقة للغاية، جالسين القرفصاء طوال النهار تقريباً، ويظلون يرددون معاً وبصوت مرتفع الآيات التي يعلمهم إياها المعلم، إن الضوضاء الرتيبة الناتجة عن هذا الصياح الدائم وحركات التمايل التي يحدثونها بأجسامهم أثناء دندنتهم بألفاظ لا يفهمونها تخلق نوعاً من النشوة التي تصيب الدراويش في بعض الاحتفالات الدينية»[184].

وهذا الأسلوب الذي شكا منه بليسييه سنة 1849 لم يطرأ عليه أي تعديل حتى سنة 1890، أي بعد الاحتلال الإنكليزي بثماني سنين، بدليل ما نقرأه ليعقوب أرتين في كتابه «التعليم الأهلي في مصر»: «كان الأسلوب التربوي المتبع في الأزهر، وبالتالي في مصر كلها، وما زال حتى أيامنا وفي خطوطه العامة يتلخص في الآتي: يفرض على الطفل الجاهل أولاً القراءة والكتابة في كتاب مبادىء القراءة والكتابة العربية، وفي ذات الوقت يستظهر جزءاً محدوداً من القرآن، وما أنْ يتمكن من معرفة الحروف وقراءة المقاطع حتى يفرض عليه قراءة وكتابة جزء من القرآن الذي استظهره، وأخيراً وحينما ينتهي من هذا الجزء من الكتاب المقدس

---

(183) راجع في ذلك ما كتبه عمر الدسوقي عن عبد الله فكري وتجربته في الأزهر: **الأدب الحديث**، جـ 1، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1959، ص 143 - 148.

(184) Pellissier: **Rapport adressé à M. le ministre de l'instruction Publique et des cultes sur l'état de l'instruction publique en Égypte,** Paris 1849, P. P.: 4 - 14.

نقلاً عن د. أنور عبد الملك: **نهضة مصر**، الهيئة المصرية للكتاب، 1983، ص 386.

يستمر في قراءته ونسخه حتى يأتي عليه كله، حينئذٍ يصبح الطفل خاتماً للقرآن. كان ذلك أولى درجات التعليم. وبهذا يعتبر الطفل عارفاً بالقراءة والكتابة. وبالإضافة إلى الفائدة التي يقدمها هذا المنهج التربوي للطفل باستظهاره لأجزاء الكتاب المقدس التي يستخدمها يومياً في صلواته وتدريب ذاكرته وتقويتها، وفي الوقت نفسه توسيع أفق معارفه، يقدم هذا المنهج فائدة أخرى عظيمة ألا وهي تعلم اللغة من خلال الكتاب الوحيد الذي لا يختلف فيه النطق أياً كانت القراءات المختلفة....»[185].

وإذا جرينا مع أرتين يعقوب في تحليله للنظام التربوي للمؤسسات الدينية في مصر في ذلك الحين، وجدنا أن هذا النظام كان عاجزاً بالكلية عن تكوين نواة فكرية قادرة على الاستيعاب والفهم بله الابتكار والإبداع. وما يبدو اكتناهاً للغة العربية نطقاً ونحواً وصرفاً لا يخرج عن كونه استظهاراً هو اللغو بعينه، أي أنه استظهار لا يقدم لصاحبه قدرة على الكتابة إلا في مجال محدد هو الابتهال الديني أو ما يشبهه. وإذا أضفنا إلى ذلك ما تفتقت عنه عبقرية الشعراء التعليميين من نظم لعلوم اللغة شعراً ليسهل حفظها على الدارسين، أدركنا الخواء الذي يقدمه الاستظهار المتواصل على حساب تنمية العقل والإبداع الفكري، وأدركنا كيف تصبح اللغة التي هي الأداة الثقافية والمعبرة عن المخزون الثقافي معطلة بالكلية عن أداء مهمتها، سواءٌ في نطاق الحياة الاجتماعية أو نطاق الدين، إلا ما كان من تكرار القوالب الجامدة، وهو ما عبَّر عنه أدوار دور عام 1872 بقوله: «ومع مرور الوقت، لا يجد الطفل في التعليم سوى كلمات جوفاء خالية من المعنى. إن أول ما يجب أن يبدأ به إصلاح التعليم الابتدائي، هو الإعراض عن الدراسة الكاملة للقرآن، لإعطاء وقت أطول لدراسة جوهر العقيدة، وزيادة التأثير على عقل الطفل... إن تنمية الذاكرة على حساب الذكاء أشبه برأسمال مدفون لا يجلب ربحاً. فليتعلم الطفل أقل، ولكن فليفهم، وليكن تكوينه من الكفاية بحيث يستطيع أن يستمر في تعليم نفسه بقدر ما تتطلب احتياجات الحياة»[186].

إن هذا التعليم الديني، كان خالياً من جوهر الدين، رغم كل مظاهر الوحدانية التي أراد أن يتشبث أصحابها بقوالبها الجامدة؛ فنفذت إليها حقائق جمة من الوثنية، والتواكل، والخرافة، والتعطيل، وانتظار القدر، كل ذلك باسم الصلاح والتقوى، ولم يكن صولجان الصوفية بأقل سلطاناً، فإذا بالفقر يحوّل

---

(185) نقلاً عن د. أنور عبد الملك: Y. Artin: **L'instruction publique en Égypte, P. P. 46 - 53.**

(186) نقلاً عن د. أنور عبد الملك: ص 388: V. Edouard Dor: **L'instruction publique en Egypte.**

النفوس إلى يباس، والجهل المسيطر يضع الغشاوة دون اكتشاف طريق الخلاص، والمسلمون في خور، قياداتٍ وجماعاتٍ، يدافعون بهذا الشكل أو ذلك عن عز الخلافة وسيدها في الآستانة باعتبارها مركز السلطة التي أوكلها الله لقيادة المسلمين، ويجد السلطان العثماني في هذا الدعم قوةً يستعين بها على الحكام المصريين من أفراد الأسرة العلوية وأعوانهم الذين صوّرتهم الدعايات بأنهم مارقون على أصول الدين، وتركزت هذه العداوة، وعلى وجه الخصوص، على طبقة الأفندية من الوطنيين القوميين الآخذين بنصيب من ثقافة الغرب. وكان الإداريون الإنكليز، بحكم مدرستهم الإدارية المحافظة، ورغبتهم في الاستقرار بعيداً عن ضوضاء الأفكار السياسية المقلقة، وخشيتهم من تأثير الثقافة الفرنسية على نفوذهم في مصر، الحماة الحقيقيين لهذا التيار الإسلامي المحافظ[187]. وكانت فلسفتهم التربوية تقوم على تسيير عجلة الإدارة بأقل كلفة، وكانت هذه الكتاتيب وما يشبهها هي البديل عن هذا القطاع التربوي الحديث الذي بات له تاريخه في مصر، وعليه بنى الفكر القومي الحديث وعيه وأفاد من تجاربه، وإذا بنا أمام مدرستين: الأولى: ثورية في تطلعاتها وخبراتها واستنتاجاتها الاجتماعية والسياسية. والثانية: محافظة تريد أن تصل إلى أغراضها عن طريق التطور البطيء. وكانت الأولى تقدم السياسة باعتبارها هي الشمول وهي المحصلة للقوى الاجتماعية في المجتمع، فيما تقدم الثانية التربية والتعليم، وكان محمد عبده هو المؤدلج لهذه المدرسة، في مقابل المدرسة التاريخية التي أسسها رفاعة وانعكست بهذا الشكل أو ذاك في التكوين الفكري لمحمد أحمد عرابي ومصطفى كامل.

(187) كانت سياسة كرومر تقضي بتخريج الموظفين واللغات الأجنبية التي استمرت داخلة في مناهج التعليم الرسمي تحولت إلى أداة لتوسيع دائرة العلاقات التجارية مبعداً بذلك عن مناهج التعليم كل ما من شأنه أن يثير الفضول الفكري كالتاريخ وفلسفة الاجتماع والآثار والتربية. وهذا ما شهد به ملنر في قوله: «لقد تجلى فشل سياستنا التربوية في إخراج أعداد هائلة وفي تزايد دائم من المرشحين للوظائف العامة الذين يحملون الشهادات ولكنهم محرومون من أية ثقافة حقيقية. إن غالبية الشعب ليسوا أميين فحسب إنما يفتقرون إلى التكوين الاجتماعي والخلقي».

الفصل السابع

محمد عبده ومأزق السلطة البديلة

الموقف القلق بين المحافظة والثورة

كان الإنقاذ السريع هو المقصود في كل ما قام به محمد علي من إصلاحات، وهذا الإنقاذ كان لا بدّ له من أن يأخذ التبدلات التي طرأت على العالم الأوروبي بعين الاعتبار، والتعامل معه بسلاحه نفسه، سلاح المعرفة وبناء القوة الاقتصادية وحماية هذه القوة بسلطة موحدة قادرة. وبكلمة، كان لا بدّ من عملية قيصرية تنقذ مصر من تصوراتها المتخلفة لمفهوم السلطة وطريقة بناء المجتمع. وهذه العملية كانت في أصل الخلاف بين محمد علي والتقليديين على اختلاف منازعهم، ثم بين ورثائه والإصلاحيين الدينيين الذين نشأوا بعد سقوط حكمه وتفاعلوا بشكل أو بآخر مع المنجزات التي أورثها عهد محمد علي لمصر، وكان محمد عبده في طليعة أولئك الإصلاحيين.

ولئن كان محمد عبده ظل طوال حياته يقاوم التقليد ويُكْبرُ الإنجازات التي حققها الغرب، فإنه في تعاطيه مع المردود الإيديولوجي لهذه الإنجازات كان شديد الحيطة والحذر، وظل يعتبر أن ما تعلمه الشرق من الغرب شرُّه أكثر من خيره، وهذه المنطلقات الفكرية تشكل النقيض لفكر محمد علي ومدرسته الاجتماعية والسياسية. فالخروج على التقليد لم يكن يصل عند محمد عبده إلى الأخذ بمبادىء الفكر الثوري في الاجتماع والسياسة، بل تطوير الفكر الديني بما لا يمس الأساس الشرعي، ومن هنا كان التقاء محمد عبده مع المدرسة الإصلاحية في الغرب التي كانت قد اشتهرت على يد سبنسر ولوبلي ورينان، لا بل إن هذه المدرسة الإصلاحية في الغرب قد أمدته بعناصر فكرية تخدم مقاصده في الإصلاح الديني. فمدرسة محمد عبده الأوروبية هي المدرسة الإنكليزية التقليدية

المتطورة والتي نجد نموذجها الأفضل في كتابات سبنسر الذي ترجم له محمد عبده كتابه «في التربية»، وقصده إلى لندن، وحظي بمقابلته وهو في السنين الأخيرة من عمره[188]. وكان سبنسر (1820 - 1903)، مؤمناً إيماناً شديداً بالعلم، ولكنه كان خصماً عنيداً لتدخل الدولة في ما لا يعنيها، ممجداً للمبادرة الفردية، وهو صاحب كتاب «الفرد في مواجهة الدولة» المنشور سنة 1884، والذي دعا فيه إلى رفع يد الدولة عن مبادرة الأفراد، وذهب إلى حد المطالبة بإلغاء وزارة الزراعة، والأشغال العامة، والتربية الوطنية، وترك أمر العناية بها إلى المبادرات الفردية. ولم تكن هذه التطلعات بعيدة عن تطلعات المدرسة الكاثوليكية الاجتماعية في فرنسا والتي مثّلها فردريك لوبلي (1806 - 1882)، والتي كانت تدعو هي الأخرى إلى تقليص سلطة الدولة، وترك شؤون العمران للهيئات المحلية، كما كان يرى أن السياسة تابعة للأخلاق والدين، وأن الإصلاحات الفكرية والأخلاقية أكثر أهمية من الإصلاحات السياسية والاقتصادية. وكان تين (1828 - 1893) يركز على التربية الأخلاقية الدينية كأساس للتربية السياسية، كما كان من دعاة اللجوء إلى النخبة، والحد من سيطرة الدولة، وإبراز أهمية الوظائف البلدية، والاعتماد على الجمعيات الخيرية كمظهر من مظاهر الوعي الاجتماعي الراقي. وكانت كتابات رينان (1824 - 1892) مزيجاً مرهفاً من الانفعالية والانشغال الديني؛ فتآليف رينان لا تمر فيها السلطة السياسية إلا عرضاً وكأنها نشاط غير نقي، وكان يعتبر أن الفلسفة سوف تحكم العالم يوماً ما، وأن السياسة سوف تزول، وأن الثورة التي سوف تنشدها البشرية ستكون دينية وأخلاقية وغير سياسية، وأن الإصلاح الحقيقي هو إصلاح فكري وأخلاقي. وقد رأى الشيخ محمد عبده بين هذه الدعوات وتعاليم الإسلام قاسماً مشتركاً هو إعلاء حرية العمل الاقتصادي الفردي الذي تضبطه الضوابط الأخلاقية، فيؤمن بالليبرالية المعتدلة التي تقف حداً وسطاً بين الرأسمالية والشيوعية، وهي الصفة التي قام عليها الإسلام وبشّر بها كما يقول ماسينيون. فالمثل الإسلامي الأعلى، كما يقول شفيق غربال، يؤكد على الناحية الاجتماعية أو مصلحة الأمة في حكمه على نواحي الجهود الفردية الاقتصادية؛ فالإسلام دعا إلى حرية العمل شرط عدم المساس بمصلحة الجماعة. «فالموقف الإسلامي يشبه الرأسمالية في طور من أطوارها من حيث عدم قيام الدولة بالمشروعات الاقتصادية وتركها الحرية ـ المحدودة طبعاً بحدود ضرورة المراقبة وحماية المصالح العامة ـ للجماعات والأفراد. فليس للدولة الإسلامية كما كانت ـ خطة تنمية الموارد وزيادة الإنتاج على ما نألفه الآن ـ إلا من حيث

(188) بلنت: م.س، ص 120. وتاريخ الأستاذ الإمام، جـ 1، ص 866.

التدخل في أوقات الأزمات أو المجاعات لحفظ الأرواح، أو التدخل لصيانة موارد الخزانة بصيانة المنشآت العامة وقطع دابر الفتن والبغي، أو ما تقتضيه مصالح التجارة الخارجية من المفاوضات والاتفاقات مع الدول الأجنبية، أو ما يلجأ إليه إسراف أصحاب السلطان وجشعهم من اتخاذ الحيل والألاعيب لملء الخزانة، كأنواع المصادرات والتلاعب بالسكة ودخول السوق للمتاجرة وما إلى هذا كله»(189).

ولما كانت الزراعة هي المورد المعيشي الأول الذي يتوقف عليه قوت الرعية، فقد كان للأرض مقام خاص في الاقتصاد الإسلامي، أخرجها من نطاق التجارة والتبادل الحر، وحصر إنتاجها بما يلزم لغذاء الأهلين وملبسهم، وامتنع التفكير فيما عدا ذلك بالإنتاج الزراعي المعد للتصدير. وإذ عاد محمد عبده إلى الفحص عن التقيد بهذه النظرية الاقتصادية الإسلامية في مصر، وجدها محققة في سياسة الدولة الفاطمية في عهدها الأول؛ من حيث الحفاظ على حق الرقبة على الأرض، وتشجيع الإنتاج السلعي الصغير، وحماية صغار المنتجين والحرفيين الحضريين منهم على وجه الخصوص. وكتابات محمد عبده تعكس تأثره الضمني بهذه الحقبة من تاريخ مصر، وهي حقبة التصاق الحاكم بمصلحة الجماعة، وظهور الطوائف الحرفية التي ظلت إلى جانب العربان والفلاحين في الريف تستلهم تعاليم الإسلام الشيعي، وهي التعاليم التي ركز عليها ابن خلدون في مقدمته: «واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذِيَّة عنهم نمت وذكت وصلحت بها العامة». وقوله: «واعلم أنك بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً.... فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم أي فائضهم، ونفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم..».

وإنْ كانت غالبية المصريين ـ والفلاحين منهم خاصة بقيت سنية في ظل الفاطميين لعمق تأثرهم بالتراث والتقاليد السنية، رغم انتشار المذهب الشيعي الإسماعيلي لدى الحرفيين والتجار والعربان، فإن المذهب السني الذي احتل مركز الصدارة والسيادة في مصر ظلت الاتجاهات الفكرية الشعبية فيه شيعية المدد، وكونت أرضية ذهنية امتزجت فيها الأصول الشيعية بالأصول السنية وأُشرعت فيها النوافذ، في ظروف القهر اللاحقة، لمختلف الطرق الصوفية للتعبير عن رفضها لما كانت تعانيه من سوء الأحوال المعيشية، وكان محمد عبده أصدق معبّر عن هذا الاتجاه، ولكن في وجهه المصقول الواعي.

---

(189) شفيق غربال: «محمد علي الكبير»، **كتاب الهلال**، العدد 430، اكتوبر 1986، ص 105.

أما العنصر الثاني من عناصر التاريخ الإسلامي الذي وعى محمد عبده أمره كحقيقة تاريخية واقعة، ولقي مكانة مقبولة لديـه، هو الـوجود الأيـوبي والمملوكي الذي، وإنْ جعل همه تطهير الإدارات الحكومية من أنصار الشيعة، فقد كان له فضل حماية مصر من الغَزْوَيْن المغولي والصليبي، وتحويلها إلى مركز كبير للعالم الإسلامي بحكم انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة بعد زوالها من بغداد، إلى جانب جعلها مركزاً هاماً من مراكز التجارة الخارجية وقبلة للعلماء والمفكرين المسلمين. فالحكم الأيوبي ثم المملوكي بعده، رغم بيروقراطيته وغربته عن الشعب المصري، رسخ العناية بالدين الإسلامي ، وحفظ وحدة مصر وبعض أجزاء العالم الإسلامي من التفكيك.

وإنْ كان أحفاد الأيوبيين قد هادنوا الصليبيين مهادنة واضحة[190]، فإن المماليك في ظل دولتهم البحرية (1250 - 1380) كانت لهم سياسة جد مختلفة؛ فـالمماليـك رغم غربـة لغتهم، وتحظيرهم التـزاوج من المصريـين، واحتفاظهم ببيروقراطية عسكرية معزولة عن الشعب المصري، لا بل رغم شريعتهم الخاصة بهم في أصول الحكم وهي «الياسا المغولية»، فإنهم كانوا حريصين على تربية عبيدهم المستجلبين تربية دينية إلى جانب تربيتهم العسكرية، ليصبحوا جنوداً أقوياء الشكيمة في دفاعهم عن الإســلام [191]. ثم إن المماليـك قوّوا صلتهم بالمعمَّمين المرتبطين بالعامة بوشائج واسعة اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً ليضمنوا ولاءهم ضد أعدائهم الفاطميين، وهذا ما جعل للشيوخ في عهودهم مركزاً ممتازاً في قيادة الأمة، إضافة إلى أن الحـروب التي خاضهـا المماليـك ضد المغـول والصليبيين اتخذت مظهراً سياسياً دينياً، فلقي الشيوخ تكريمـاً متزايـداً من الحكام أكسبهم نوعاً من الاستقلالية بلغت حد الوقوف في وجه السلاطين عندما يحاول هؤلاء المساس بمصادر إيرادهم، وقد وفّر هذا الانفصال الفعلي أحياناً، بين المركز السياسي وبين المركز الديني نوعاً من التحرر وضمان عدم تبعية الثاني للأول، هذا إن لم نقل انه وضع العلماء عملياً في مكانة الرقيب على سلوك الحكام وجعلهم أهل الحل والعقد، وهو المبدأ المعترف به نظرياً في الإسلام.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الحكام المماليك لم يكونوا من المهتمين بالتراث الفكري الإسلامي، وما حمله الإسلام من مضامين أخلاقية وسياسية مرتبطة بهذا

---

(190) احمد صادق سعد: **تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي**، دار ابن خلدون، بيـروت، 1979، ص 395 ـ 397.

(191) راجع في ذلك: سعيد عبد الفتاح عاشور : **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، دار النهضة العربية، 1962.

الفكـر، وعينـا دور القلـة مـن رجـال الـدين التـي لـم يتسـاقط إليـهـا الجهـل والتي كـان مـوقفهـا المستمـد من أخـلاقيـات الإسـلام هـو مـوقف سياسي؛ وهذه القلة التي انقسمت إلى فريقين يبدوان متباعدين في موقفهما من سلطة الحكام، كانا في الواقع العملي يصبان في مجرى واحد هو الوقوف في وجه الظالم المستبد. فقد كان فريق من العلماء والزهاد يعتبرون الاشتغال بـأمور السياسية والحكم عاراً، في موازاة اتجاه آخر يحاول إسداء النصح للحاكم وشدّه إلى دائرة الاستنارة والعدالة، وكلا الاتجاهين كان انعكاساً لمفهوم نخبوي تمثّل في قبول الحاكم المستبد العادل، الذي يحوي في تنـاقضه الكـامن في الاستبداد والصلاح نوعاً من إبعاد الحركة الجماهيرية عن ساحة المعركة السياسية، وكان محمد عبده من دعاة قيام هذا النوع من السلطة المستبدة العادلة في آنٍ، ومحمد عبده الذي ـ كما تذكر سيرته ـ نما في هذه الأجواء الصوفية الزاهدة التي كان زهدها نوعاً من الاحتجاج على الغنى الفاحش وما ارتبط به من مظاهر الأبهة في التقاليد الاجتماعية، وشدة الميل إلى احتقار حياة الرفاهية والترف، ظن أنه عن طريق التربية والتبشير، باستطاعته أن يؤثر على القوتين السائدتين في زمانه. أصحاب التقليد السني المغرق في إقباله على الدنيا والمغرق في سلفيته، وأصحاب التيار الصوفي الذين اختلطت عندهم تعـاليم التصوف بـالشعوذة والانحـراف والشذوذ.

وإلى جانب ذلك، كان محمد عبده مدركاً لتعقيدات العصر الذي يعيش فيه، وكان مدركاً لخطر الغزو الأوروبي ليس في جانبه المادي المتمثـل في التقنيات الصناعية والتجارية والعلمية على اختلافها، بل في جانبه الإيديولوجي، لا سيما وأن أوروبا المتطورة مدينة في تطورها وسرعة حركتها إلى إحلال السلطة القومية في منحاها التاريخي على أنقاض السلطة الدينية المسيحية الخارجة على واقع التاريخ في تغييبها لقوانين التطور الاجتماعي، وكانت الخشية الكبرى لـدى المصلحين المدنيين أن تنتقل هذه الإيديولوجية إلى الشعب الإسلامي، ومن هنا كان إلحاح الشيخ على إبراز الفوارق بين المسيحية والإسلام، هذه الفوارق التي نجملها في أن المسيحية لم تكن يوماً إيديولوجية اجتماعية دنيوية، فيما الإسلام يربط بين الدنيا والآخرة في وحدة من الاتفاق والتناسق، والإسلام باعتباره دين العقل كان تاريخه متميزاً بالإعراض عن الفروق الجنسية، ورفض أي نوع من أنواع العصبية ما عدا عصبية الدين[192]، «فالمتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو

(192) محمد عبده: «الاضطهاد في النصرانية والإسلام»، **الأعمال الكاملة**، جـ 3، تحقيق عمارة، ص 285 ـ 295.

عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد»[193].

وإنْ كان محمد عبده ظل محافظاً على مقولته الثابتة في أن الحاكم في الإسلام «هو حاكم مدني من جميع الوجوه» وأن ليس من سلطة دينية في الإسلام سوى سلطةِ الموعِظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، فإن هـذا الحاكم المدني كان، في تاريخ الإسلام كما تمثله ذهن الشيخ، حامل إيديولوجية دينية مرنة في قبولها لدواعي التطور الاجتماعي، والثابت فيها الأخذ بأساسيات المضمون الشرعي وفقاً لطبيعة الاجتهادات التي يحتملها تطور العصر[194]. وكان عصر محمد عبده عصر غزو ثقافي أوروبي، وكانت مشكلة المصالحة بين الإسلام ومتطلبات العصر هي المشكلة الرئيسية، وكان ما فتىء يؤكد: «أن بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوروبي إذا ما انطلق الفكـر الإسلامي من عقـاله بممارسة التفكير العقلي وتبني العلوم الأوروبية.... فاقتباس عناصر من الحضارة الغربية يتيح للإسلام استعادة مكانته[195]. فالانفتاح على الغرب كـانت غايتـه الأساسية عند الشيخ تطويع الأفكار والمنجزات الغربية لخدمة الإسلام، وهذا ما استدعى من الشيخ الإمام جهوداً متكاملة من الاجتهادات تكادُ تُكوِّن ديناً جديداً يستوعب مستجدات هذا العصر ظناً منه أنه يستطيع أن يجتذب، باجتهاداته تلك، هذا الدين من أيدي أصحاب العمائم الذين لا يفهمون من أحكامه سوى أنه أعمال وطقوس وأوهام يبثونها بين الناس على أنها هي الدين، وما هي من الدين في شيء، ولكنها شاعت واستحكمت فكبلت الشعوب الإسلامية بقيود ثقيلة تمنعها من السير.

وأصحاب العمائم الذين خشي الإمام خطرهم على الدين، هم المتصوفـة «الذين افْتُتِنَ الناس بهم بعد فساد أمرهم حتى اتخذوهم أنداداً للّه يطلبون منهم ما لا يطلب إلَّا من اللّه تعالى[196]، وهم أيضاً الفقهاء الذين استخدمهم الأمراء والسلاطين «وحَمَلوهم على الفتوى بما يؤيد رغائبهم ولا يوافق الشرع... فافتوهم بما يشاؤون وقُرِّرَت فتاويهم في كتب الفقه على أنها أحكام شرعية»[197]. ولا تخرج عن هؤلاء فئة العلماء الذين تنقصهم الخبرة بأحوال الناس، ويفوتهم العلم بما

---

(193) **العروة الوثقى**، م. س.، ص 50.

(194) **الاضطهاد في النصرانية والإسلام**، ص 287 ـ 289.

(195) مجيد خدوري: **الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا**.

(196) محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ 1، ص 851.

(197) محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ 1، ص 851.

هم عليه أهل العصر، «مع العلم أن العالم لا يكون عالماً حتى يكون مع علمه عارفاً، والعارف هو الذي يمكنه أن يوفق بين الشرع وبين ما ينفع الناس في كل زمان»[198] وهؤلاء جميعاً «اتخذوا من دينهم متجراً يكسبون به الحكام»[199]، وهم يتهمون كل من يخرج على القيود التي كبلوا بها عقول الناس وأرواحهم بالكفر والإلحاد والمروق على أحكام الدين[200]، فكانت أعمالهم مدعاةً إلى اعتقاد مفكري الغرب بأن الانحطاط في أمة الإسلام مرده إلى فساد العقيدة الإسلامية فيما العقيدة منهم براء. «فالمسلمون قد تحيف الدهر نفوسهم وانحنت الأيام على معاقد إيمانهم، ووهت عرى يقينهم بما غشيهم من الجهل بأصول دينهم، وقد تبع الضعف فساد الأخلاق، والانتكاس في الطبائع، والانحطاط في الأنفس، حتى أصبح الجمهور الأعظم أشبه بالحيوانات الرتع، غاية همهم أن يعيشوا إلى منقطع آجالهم يأكلون ويشربون ويتناسلون ويتنافسون في اللذات البهيمية»[201].

ذلك هو واقع العالم الإسلامي كما يصوره الشيخ. وتخطي هذا الواقع يتم عن طريق الأخذ بأهداب المدنية الحديثة، إذ ليس في روح هذه المدنية أو ثمار علمها الحديث ما يناقض الإسلام الصحيح إذا أُحسن فهمه، وبُعث ما فيه من أصول جوهرية، أما أداة هذا الفهم أو وسيلته هم أهل الراي الذين يسمّون في عرف الإسلام أهل الشورى أو أهل الحل والعقد، وهم العلماء الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة. «ويجب أن تُردَّ إلى هؤلاء جميع الأمور القضائية والإدارية والسياسية بما في ذلك إعادة النظر في الشريعة التي يقيمونها على القواعد الشرعية في حفظ المصالح ودرء المفاسد بحسب الزمان والمكان»[202].

كان محمد عبده محيطاً بواقع الإسلام في عصره، مدركاً أن التجديد فيه لا يتم إلا بالاحتكاك الدائم، وهذا الاحتكاك على نوعين داخلي وعالمي، وكانت الصحافة أجدى وسائله لإقامة هذا الاحتكاك على صعيد الداخل؛ فالصحافة سبيل احتكاك يومي تنقد المساوىء وترسخ المفاهيم الجديدة، وتبين أسباب الانحطاط وعوامل الرقي، وتبعد المجتمع عن الجهالة والتكاسل والرضا بالفقر والتمسك بالخرافات وفاسد الاعتقادات، وتظهر ما في أعمال السياسة من خير

---

(198) تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 928 ـ 929.
(199) تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 928 ـ 929.
(200) تاريخ الأستاذ الإمام، ص 992.
(201) تاريخ الأستاذ الإمام، ص 909.
(202) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود العقاد، القاهرة، لجنة دار المعارف الإسلامية، 1935،ص 167.

وشر. ولكن الشيخ لا يطلق لهذه الحرية مداها الكامل لقطف ثمار هذا الاحتكاك والإفادة من نتائجه تبعاً لطبيعة التفاعلات التاريخية التي يفرضها واقع العصر، بل يقيدها «بالتمسك في باب العقائد بما قطع به البرهان»[203]. وفي مقالته «المدبر الإنساني والمدبر العقلي الروحاني[204]»، تراه يحصر ضعف الشرقيين عموماً بفقدان الغيرة والحمية، وانتشار التعصبات الدينية والخلافات المذهبية، أما مصدر قوة الغرب فهي علومه دون تحديد لهذه العلوم، وإنْ كنا نميل، إلى حدٍّ الجزم، أن ما كان يقصده الإمام من العلوم جانبها التقني البحت أو ما يسمى في زماننا باسم **العلوم الخالصة** (Sciences Pures ou sciences exactes) المنفصلة عن خلفياتها الفلسفية، أو ما يفرضه تقدم هذه العلوم من تبدلات في العلوم الإنسانية. فهو في مقالته «العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية[205]» يرى أن العلم هو سبب قوة الغرب وغناه، ويدعو إلى اقتباس ما أخذ به الغرب من المعارف على اختلافها لبلوغ المستوى الذي بلغه هذا الغرب من التقدم.

وفي المقالات الكثيرة التي نشرها في «الوقائع المصرية» كان الشيخ الإمام داعية للأخذ بالتمدن الأوروبي، لأنه الضامن لتوطيد أركان العمران وتشييد دعائم الاجتماع، وتأتي الحرية وإقرار حقوق الإنسان في طليعة دعائم العمران، فلا وطن إلّا مع الحرية. فالبلاد «إنما تسعد وتستقيم حالها إذا ارتفع فيها القانون واحترمه الحاكمون قبل المحكومين، واستعملوا غاية الدقة في فهم فصوله وحدوده، والوقوف على حقيقة مغزاه، وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية على منطوقه الحقيقي.... وعند ذاك تحيا البلاد حياة حقيقية»[206].

والشيخ الإمام يعلي بشأن القوانين في الأمم، إذ لولاها لما أشرق نور الحمد على صفحات الوجود، ولما تمتع الإنسان في الأزمان الأخيرة بلذة الطمأنينة والراحة، فالحق للقانون لا للقوة. ولكن هذه المصطلحات والطروحات التي يقدمها الإمام والتي تبدو في الظاهر أوروبية المنحى، إذا ما تأملت مضامينها وجدتها بعيدة عن أن تكون القوانين الوضعية الأوروبية. ورغم تشديده على أن أفضل القوانين هي الصادرة عن رأي الأمة، وأن القانون الصادر عن الراي العام وهو الجدير باسم القانون، فإن الأمة التي يتحدث عنها الإمام هي الأمة في معناها

---

(203) «الكتابة والقلم»، محمد عبده، **الاعمال الكاملة**، ج 2، ص 117.

(204) «الاهرام»، محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 125.

(205) المصدر السابق، ص 130.

(206) المصدر السابق، ص 135.

الإسلامي وليست الأمة في مدلولها السياسي الأوروبي، والقوانين هي القوانين الأخلاقية التي دعا إليها الإسلام في عهوده الذهبية، عهد النبوة والراشدين. فهذا القانون الأخلاقي، وليس القانون الوضعي، هو الذي يصلح الشأن، ويلم الشعث، ويجمع المتفرق، ويجعل الأمة متمتعة بمزاياها الحقيقية، ويهيِّىء الرأي العام لسلوك الطريق الأقوم، طريق الشورى والتعاضد في الرأي.

إن الدعوة إلى تقديم القوانين الأخلاقية ليست من خصائص الدين الإسلامي بمفرده، والشيخ محمد عبده، رغم مقابلاته الكثيرة بين المسيحية والإسلام، لم ينفِ مرة عن الأديان جميعها قوانينها الأخلاقية التي تطمح إلى أن يكون لها مردود سياسي. فالمسيحية بالذات رغم ادعائها أن مملكتها ليست في هذا العالم، كانت في دعواتها تهدف إلى إلغاء الفكر السياسي الجماعي لتقيم على أنقاضه الضوابط الروحية الخالصة، والمسيحيون الحقيقيون لم يكونوا ليعترفوا إلا بصلاحية القوانين غير المكتوبة للدين الذي يؤمنون به. فالقديس أوغسطينوس St. Augustin (354 - 430 م). كان يعتبر القانون الطبيعي الموجود في قلب كل إنسان هو قانون الله، والقانون المسيحي هو امتداد خارجي لقانون النفس الداخلي، فيما القانون الوضعي متغير ومحدود، وكان ـ رغم رفضه لمبدأ الحكم التيوقراطي الديني ـ يتمنى على السلطة المدنية أن تتشبع بالمسيحية، فيملك المسيح بصورة غير مباشرة، وذلك بسيطرته على أفكار الرؤساء، وبإيحائه الآداب والقوانين ذات المدد الديني. وكان لوثر يعتبر المسيحي حراً لأنه يعيش للإيمان، وهذه الحرية لم يكن لها عنده أي معنى سياسي، لأنها داخلية وروحية خالصةً، وكان يعتبر أن الكنيسة الحقيقية هي الكنيسة الخفية. ومفاهيم الشيخ محمد عبده المستمدة من القرآن كانت تعتبر الحاكم المدني وسيطاً بين الله وأمته، أي سلطة إلهية بيد بشرية؛ وهذا المفهوم الأخلاقي لحكم الله كان له في وجهه الاجتماعي مدلول ديمقراطي وهو تساوي المسلمين فيما بينهم كونهم بشراً، اي في وضع حقوقي يخوّلهم جميعاً وبالمستوى نفسه حق التعامل مع القرآن، مما يعني في النطاق النظري التمتع بديمقراطية داخل الجماعة أو الأمة.

والشيخ الإمام يلتقي في أفكاره الإنسانية تلك مع عدد كبير من مفكري الغرب، في أن الجمود المعتقدي الإسلامي مرده إلى تجميد المبادلات مع الغرب عقب القرن السادس عشر، كما يرجع في قسم كبير منه إلى تفتيت الأمة الإسلامية بصورة تدريجية، لا سيما إثر الهجمات المسيحية عليها. فتاريخية الفكر الإسلامي في عصوره الذهبية هي تاريخية الانفتاح على التراث الإغريقي، هذا الانفتاح الذي كان من نتائجه ظهور الأعلام في الفكر الأخلاقي والفلسفي

والاجتماعي من أمثال ابن مسكويه وابن رشد، وابن خلدون، وغيرهم ممن اهتدى الإمام بتوجّهاتهم وتقوّى بمنطقهم في وجه جمود عصور الانحطاط. فهو في حديثه عن أهل الحل والعقد، تلمح عنده التجديدات المتأثرة بالتراث العربي الوسيط كالجرجاني، ويقارن بين تاريخية التيارات الفقهية لا سيما التقليدي منها، الذي يبني أحكامه على النصوص الصريحة كداوود الظاهري وابن حنبل، والتيار الاجتهادي الذي يقيم الوزن الأكبر للتفكير الشخصي والاختبار، ويلجأ إلى المقارنة واستخدام الرأي والقياس والنظر العقلي بالإضافة إلى الأصول الدينية.

وهذه التيارات الفقهية في الفكر الإسلامي كانت لصيقة بالأحوال الاجتماعية والسياسية، وكثيراً ما تقوّت بالفلسفة اليونانية ومنطقها أو ابتعدت عنها وفقاً لغاياتها السياسية. فالشيعة الإمامية كانت ذات غايات سياسية واضحة، ومثلها المعتزلة التي نشأت في البصرة موطن العقل والثورات العقلية إثر ركود الفتوح واستقرار المسلمين في الأمصار، وانصرافهم إلى تفهُّم دينهم. وقد رفع المعتزلة لواء الحرية في وجه الأمويين القائلين بالقدر، فالإنسان في نظرهم حرٌ في أفعاله، ومعرفته ثمرة عقله؛ وكانت نزعة المعتزلة العقلية سر عظمتها، بل سر زوالها كما يقول أحمد أمين. وكانت النزعة العقلية متطرفة عند بعض المعتزلة، فلقيت مقاومة حتى من المجددين المسلمين الذين اتخذوا العقل وسيلة لدعم تعاليم الدين في نهج يُعَدُّ الحد الأوسط بين التقليد الذي يتمسك بالحرف تمسكاً أعمى والتأويل الذي يريد أن يخضع النص لمقتضيات العقل والمتمثل بأبي الحسن الأشعري، الذي ارتد على الذين غالوا في استخدام العقل والركون إليه، فَضَلُّوا بذلك سوي السبيل.

والفكر الإسلامي، شأنه شأن بقية الديانات الكبرى، ارتكز على أسس اجتماعية واقتصادية بقدر ما استند إلى الفكر الديني الثيولوجي الصرف، لا بل إن الإسلام، بحكم ربطه بين الدنيا والآخرة اضطلعت العوامل الاقتصادية بدور مهم في تكوينه، دليلنا على ذلك كثرة الآيات المتعلقة بالربا والمرابين الهادفة إلى الحد من طمع أولئك الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو زنوهم يخسرون[207].

ولذا عدت الثورة الاجتماعية التي قام بها النبي أعمق ثورة دعا إليها داعٍ في جميع العصور، وهو اليتيم الذي كان يقتات، وهو يعمل لغيره، من الكيات وثمر

(207) سورة المطففين، الآيات 1 ـ 3. ويراجع بهذا الصدد سورة البقرة ، الآية 282. وسورة المنافقين، الآية 8. وسورة الضحى، الآية 8، وسورة هود، لآية 27.

الأراك، والذي نزلت عليه الآية المعروفة في سورة الضحى: ﴿ألم يجدك يتيماً فآوى، ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى﴾، وهذا ما أثار عليه حفيظة الارستوقراطيين في زمانه فنهضوا إليه ساخرين: ﴿وما تراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا﴾[208]، وشن عليه أسياد مكة حملات اضطرته إلى الهجرة، وهي حملات لم تكن غايتها إعادة دين أجدادهم، بل انتفاضة في وجه المبادىء الاجتماعية التي نشرها بين الناس وهددت مصالحهم الاقتصادية.

والمبادىء الاجتماعية التي نشرها النبي كانت عاملاً في إحلال التنافر الطبقي محل التنافر العنصري، وبعد استقرار حروب الفتح بات الفكر الشيعي هو حامل مقولة الدفاع عن المحرومين الثائرين، وظهرت في أحضان هذا الفكر فكرة المهدي المنتظر الذي يعود في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلِئَتْ فسقاً وجوراً. وعلى ضوء هذه المفاهيم الاجتماعية تأسست الدولة الفاطمية، التي يذكر ماسينيون أن سلالتهم عند قيامها في المغرب ومصر تبنت المذهب القرمطي، وكانت علاقة القرامطة بالفاطميين قوية في بدء أمرهم، وكانوا يجمعون الضرائب باسم الفاطميين ويؤدون لهم قسماً منها، وكان القرامطة من أتباع حمدان المتأثرين بالمذهب الاجتماعي لمزدك وبابك قد جعلوا ما يملكون مشاعاً فيما بينهم حتى لم يبقَ بينهم غني أو فقير. وكان الإسماعيليون، المرتبطون روحياً وسياسياً وعقائدياً بالشيعة، ذوي صلة ظاهرة بالفكرة البابكية الاشتراكية، وكان ظهور إخوان الصفا نتيجة طبيعية للأحوال السياسية والاجتماعية والأحوال الثقافية على وجه الخصوص، وكانوا يهدفون إلى سياسة جديدة عن طريق تفهُّمٍ جديد للدين، ودينهم فلسفي عقلي؛ فسروا الدين بالفلسفة والعلوم الطبيعية، فدينهم إلهي مادي، وتشيّعهم ظاهر، وتصوفهم عقلي. وهذه الفرق على اختلاف نزعاتها كانت متأثرة بهذا الشكل أو ذاك بالفلسفة اليونانية التي انتشرت بين المفكرين المسلمين انتشاراً واسعاً في القرن الرابع الهجري، وراح المسلمون يتدارسونها، ويتبعون في ذلك مذهب المزج والتخيّر، ويبحثون فيها عما يؤيد نظرياتهم، وتركت أفكارهم أثراً عميقاً في الفكر الإسلامي، لا سيما «رسائل إخوان الصفا» التي طبعت هذا الفكر بطابعها الفكري والأسلوبي، وتأثر بهم حتى أعداؤهم من المتصوفة الذين حاربوا الإسماعيلية والقرامطة، فتلمح عندهم المفردات والصياغات المعروفة من مثل نوراني وروحاني وجسماني، فترى شهاب الدين السهروردي يستعمل النور القاهر، ويأخذ ابن عربي بتأويلهم للقرآن، وإنْ كان اكثر منهم اعتدالاً في التأويل.

---

(208) سورة هود.

ولا بدّ لنا في خاتمة هذا العرض السريع من أن ننتهي إلى ثلاث ملاحظات أساسية: أولاها: أن هذا التراث الفكري الإسلامي استند إلى جوهر تعاليم القرآن، وحضّ القرآن على التزود بسراج العقل، سواء في دعم تعاليمه أو الاجتهاد في تفسير هذه التعاليم وفقاً لحاجات العصر الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وإنْ كان هذا العقل قد تجاوز في اجتهاداته لتعاليم القرآن الحدود التي يخشى معها أن تتهدد المؤسسات القائمة، الدينية منها والاقتصادية والثقافية، فقد كانت هنالك الكوابح التي تحول دون تعظيم هذا العقل الهادف إلى الاستقلال في الحكم على الأشياء حكماً ذاتياً متحللاً من المعطيات الدينية، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون من «أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة العقلية لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد، فقد نبذ الأصوليون فلسفة أرسطو، فنبذوا منطقه الذي يُلجأ إليه لإثبات هذه الفلسفة ودعمها».

أما الملاحظة الثانية: فهي أن هذا التراث الفكري كان عظيم التأثر بالفكر اليوناني لا سيما في ما يتعلق بتقسيم فهم الآيات القرآنية إلى ظاهر وباطن، وإنَّ من وجد الباطن وتمسك به فهو ليس في حاجة إلى الظاهر من صلاة وصوم وما إلى ذلك مما تراه مبثوثاً هنا وهناك من «رسائل إخوان الصفاء» وما فيها من أفكار قرمطية وإسماعيلية ظاهرة، كما يذهب إليه غولدزيهر(209)، والتي طغت فيها النزعة الفيثاغورية والنزعة الأفلاطونية المصوغتين بصيغة التصوف. أما في النطاق السياسي ، فإن هذه الرسائل تشكل وثيقة أمينة لفساد الحياة الإسلامية في زمانهم، فكانوا خصوماً للنظام السياسي القائم في بغداد، كما أنهم لم يكونوا أنصاراً مخلصين للنظام السياسي القائم في القاهرة(210)، فكان من أهدافهم قلب النظام السياسي المسيطر على العالم الإسلامي يومئذ، متوسلين إلى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين، متأثرين بمحاولات العالَم اليوناني الشبيهة لأحوالهم والمتمثلة بالفيثاغورية والمحاولة الأفلاطونية. وهذا ما جعل أعداءهم ينظرون إليهم نظرات شتى مليئة بالسخط والاستنكار في ما نقرأه لأبي سليمان المنطقي السجستاني، وأبي حيان التوحيدي.

أما الثالثة من ملاحظاتنا: أن هذا التراث في دعواته السياسية ظل يحتفظ بصفته النخبوية أو طابعه النخبوي الظاهر، فعلى الرغم من التصاق عدد كبير من هذه النزعات والحركات الفكرية بالحاجات الشعبية ، فقد كانت في تحركاتها السياسية ضعيفة الثقة بالشعب، تعتمد على النخبة من ذوي العقول الثاقبة الذين

(209) العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، ص 212، وما بعدها.

(210) طه حسن: إخوان الصفا.

فتح الله بصائرهم وأبصارهم، فكان هؤلاء وحدهم الجديرين بمعرفة المذهب الحقيقي لإخوان الصفاء، ومن أنسوا فيه رشداً كشفوا له الغطاء، أما عامة الشعب فكان غذاؤهم ما جاء في الكتب المنزّلة عامة والقرآن خاصة. واعتماد الإخوان على الدعاة لم يكن يتوخى تعليم العامة، رغم أن دعاتهم لم يكونوا من فئة معينة بل نخبة الصالحين من جميع الطبقات والفئات الاجتماعية.

وعودة سريعة إلى كتابات الشيخ الاجتماعية والسياسية من شأنها أن تبرز مدى تأثر هذا المصلح بالحركات الفكرية في الإسلام ومدى اطلاعه على ملابسات هذا الفكر وظروفه الاجتماعية يستلهمه ولكن في انتقائية هادفة تتفق مع حاجات عصره. فقد كان الشيخ مفكراً ومصلحاً اجتماعياً يمهّد في كتاباته الاجتماعية والأخلاقية لنوع معين من السياسة، وكان يرى على غرار المفكرين من قدامى المصلحين الإسلاميين، أن الفكر الاجتماعي هو الأبقى، في حين أن السياسة لذاتها تبلبل الجمهور ولا تقدم له إلا القليل من الفائدة. وإنْ كان قد تعاطى السياسة العملية في حقبة عمله مع الأفغاني، فإنه ما لبث أن تبين عقم العمل السياسي الذي لا يستند إلى إعداد ديني وأخلاقي مسبق وصارح الأفغاني برغبته في أن يترك السياسة للانصراف إلى إعداد النشء إعداداً تربوياً: «أرى أن نترك السياسة ونذهب إلى مجهل من مجاهل الأرض لا يعرفنا فيه أحد نختار من أهله عشرة فتيان أو أكثر من الفتيان السليمي الفطرة، فنربِّيهَم على منهجنا ونوجّه وجوههم إلى مقصدنا ، فإذا أتيح لكل واحد منهم تربية عشرة آخرين لا تمضي بضع سنين إلا ولدينا مئة قائد من قواد الجهاد في سبيل الإصلاح ومن هؤلاء يرجى الفلاح» ويجيبه السيد «إنما أنت مثبط، نحن قد شرعنا في العمل، ولابدّ من المضي فيه ما دمنا نرى له منفذاً»[(211)]. وهذه الطريقة في الدعوة إلى إعداد المريدين تذكرك بطريقة إخوان الصفا في دعوتهم إلى أن يكون كل من الإخوان رسولاً يدعو الصالحين إلى الانخراط في سلك الجماعة، حتى تمتد دولة الخير ويكثر دعاتها فيتم بذلك الانقلاب الأكبر على أيديهم.

فالعناية بالإعداد التربوي الإسلامي المتكامل كانت مرتكز كل إصلاح تناوله محمد عبده سواء في إصلاحه لبرامج التعليم، وفتاويه، وتفاسيره الخاصة لآيات القرآن. فعن طريق هذا الإعداد كان يؤمل بتربية العقل الذي يعي جوهر التعاليم الإسلامية، التي إذا ما جردت من نوافل الوهم، غدت مسايرة لمتطلبات عصره مستجيبة لما أتى به الغرب من دعوات إلى الحرية والديمقراطية، وحفظ حقوق سواد الشعب، وهذا ما كان يعارضه تيار المفكرين الذين درسوا في أوروبا

---

(211) تاريخ الأستاذ الإمام، ج 1، ص 76.

وأخذوا ثقافتهم عنها وآثروا التعاطي مع الواقع الاجتماعي من منظور تاريخي غير مقيد بأية خلفية دينية، إذ كانوا يناضلون في سبيل الحريات المتكاملة للفرد، ويطالبون بمبدأ إقرار الحرية السياسية وفي طليعتها إنشاء مجلس نيابي مستقل، وحكومة تستمد سلطتها منه ، وتكون مسؤولة أمامه على غرار ما هو معروف في المجالس الأوروبية، وكان على رأس هذه الفئة محمد شريف باشا وأديب إسحق.

أما الشيخ الإمام فقد عرف بدعوته إلى التدرج البطيء في الحكم النيابي تدرجاً يساير درجة التطور الثقافي لدى الجمهور المصري، فقبل الدعوة إلى قيام مجلس نيابي لا بدّ من التوسع في مجالس المديريات؛ إذ ليس المهم إرساء قوانين للمؤسسات السياسية بمقدار تهيئة الشعب لممارسة هذه السلطة وتفهُّم الناس لما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات؛ ولم تكن الترجمة العملية لهذه الدعوة، في نظر خصومه التحديثيين، إلَّا المهادنة السياسية للمحتل الإنكليزي وتقوية أنصاره داخل البلاد، لا سيما وأن الإمام عرف بصداقته لرياض باشا الذي كان يدعو، هو الآخر، إلى التدرج، ويساير الإنكليز والفرنسيين تفادياً للاصطدام بهم، وعندما عُيِّن محمد عبده عضواً نافذاً في إدارة المجلس الأعلى للمعارف، أعطاه رياض حرية النقد الديني والاجتماعي دون النقد السياسي، فكان «محمد عبده يشعر بالحرية التامة في نقد الشؤون الاجتماعية والعادات الدينية لكنه يشعر ببعض القيود فيما يمس المسائل السياسية، إما اعترافاً بجميل رياض عليه، وإما نزولاً على مقتضيات الوظيفة، وإما اعتقاداً بمذهب رياض في التدرج، وإما كلها مجتمعة»[212]. وعندما قامت الثورة العرابية في عهد رئاسة رياض باشا، لم يكن الشيخ من أنصارها في البداية، ولم يشاطر العرابيين رأيهم في الحكم والدستور، بل كان يميل إلى نظام الحكم الفردي المقرون بالإصلاح حتى يعمّ التعليم وتنضج الأمة للدستور. ومن خلال المناقشات التي سجلها محمد رشيد رضا في كتابه «تاريخ الإمام»، ما بين العرابيين وعبده، يظهر جلياً رفض الإمام لمبدأ الثورة، إذ كان يرى أن الأمة ليست مستعدة لها، ولو كانت كذلك لما كان لطلب الإصلاح بالقوة العسكرية من معنى، ولذا فإن ما يطالب به رؤساء العسكرية غير مشروع لأنه ليس تصويراً لاستعداد الأمة ومطلبها، واعتبر هذه الثورة شغباً، وفي ذلك يقول محمد عبده في مذكراته: «لم تكن الثورة من رأيي، وكنت قانعاً بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض في سبتمبر سنة 1881، وقبل مظاهرة عابدين بعشرة أيام التقيت بعرابي في دار طلبة عصمت بك فنصحت لعرابي بالاعتدال وقلت له: إني أرى أن بلاداً أجنبية ستحتل بلادنا،

---

(212) احمد امين: فيض الخاطر، ج 7، ص 171 ـ 172.

وأن لعنة اللّه ستقع على رأس من يكون السبب في ذلك، فأجابني عرابي أنه يرجو ألّا تقع هذه اللعنة عليه»[213].

ونحن لن ندخل في التفاصيل التاريخية لهذه الثورة وتبدُّل موقف الإمام منها فيما بعد، وإنْ كنا نعتقد أن مصر كانت قبل الثورة العرابية، محتلة سياسياً واقتصادياً في الواقع، وكانت الثورة ضد هذا الاحتلال القائم بالذات، فقوبلت بهذا التأييد الشعبي العارم، وهو تأييد سياسي وطني تجاوز الإطار الديني وأسقط حجة الشيخ الإمام في الدفاع عن مذهبه الإصلاحي القائم على التدرج البطيء، أي أن يتم الإصلاح التربوي أولاً، لأنه هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية، ولأن التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة مثل دار العلوم والمؤسسات التقليدية بعد إصلاحها، يمكن أن تضطلع بدور خطير في الميدان السياسي. فما هو التصور الكامل لمشروع الإمام التربوي المفضي إلى الغاية السياسية المنشودة؟

يرى الشيخ أن جوهر التعاليم الإسلامية ما زال قابلاً لاستيعاب التطور العصري ومواكبة الحضارة الحديثة بكل مستجداتها. فهذه الأصول الإسلامية المقررة بأحكام اللّه ونبيّه هي ثابتة في نصوصها، أما المتحرك فهو الاجتهادات الخاضعة لمصلحة الجماعة والمستندة إلى أحكام العقل، وكل تصور ثابت وحرفي لمنطوق الآيات من شأنه أن يوقع في الجمود؛ فالمسلمون «ضيعوا دينهم واشتغلوا بالألفاظ وحرفيتها وتركوا كل ما فيه من المحاسن والفضائل، ولم يبقَ عندهم شيء. هذه الصلاة التي يصلّونها لا ينظر إليها اللّه ولا يقبل منها ركعة واحدة، حركات كحركات القرود وألفاظ لا يعقلون لها معنى، لا يخطر ببال أحد منهم أن يخاطب اللّه ويناجيه بكلامه ويسبح بحمده، ويعترف بربوبيته ويطلب منه الهداية دون غيره»[214].

فالشريعة أصبحت جامدة، وجمودها حمل الناس على إهمالها[215]. فلابدّ من إعادة نظر لفهم أصول الدين على ضوء ما استجد من حاجات العصر «إذ لا يكفي أن تقدم هذه الصورة المبسطة للدين، وإنما يجب أن تنقلها للناس بطريقة متجددة وأقرب إلى عقولهم»[216]. وهذه الطريقة الجديدة للفهم هي التي تعيد

(213) محمد رشيد رضا: **تاريخ الإمام**، ج 1، ص 783.

(214) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحقيق عمارة، «الفقه والفقهاء»، ج 3، ص 194.

(215) المصدر السابق، ص 323 .

(216) تشارلز آدمز: **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة عباس محمود العقاد، القاهرة، لجنة دار المعارف الإسلامية، 1935، ص 104.

الثقة للمسلم بصلاح دينه وقابليته لمجاراة الحياة المتطورة فيخرج بذلك المسلم من المأزق، مأزق الابتعاد عن دينه لضرورات حياتية تفرض نفسها عليه، والخروج من هذا المأزق يكمن في بعث الإسلام من جديد، «وتطهيره من الشوائب التي لحقت به في غضون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية وفتح باب الاجتهاد الذي كانت قد اشتقت منه المذاهب الفقهية لكي يتسنى للعالم أن يؤوِّل التعاليم تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر»[217].

والاجتهاد يعني إعمال العقل، والاعتماد على البراهين العقلية، ومحمد عبده يقترب كثيراً من الجرجاني في تعريفاته عندما يحدد طبيعة الفهم لنصوص القرآن بقوله: «الفقه هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم في كلامه، وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل». «والمجتمع الصالح هو الذي يسير بهدى العقل في شؤون الدين والدنيا، والذي يقبل أوامر اللّه ويمتثل لها ويفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام»[218].

وإنْ كانت الجماعة هي الغاية من الإصلاح في نظر الشيخ الإمام، فإن الخطر على الجماعة يكمن في النزاع السياسي، والأنانية والفردية، والإسلام يدعو إلى الابتعاد عن هذه الشرور وهو صاحب المقولة «كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته» والجماعة تقتضي حسن التساكن والسعادة في مشاركة الغير والتشاور الذي يعبر عنه القول «ما اجتمعت أمتي على ضلال» والدعوة إلى التوحيد تحمل إلى جانب مضمونها الديني مضموناً اجتماعياً لأنها مظهر من مظاهر الرقي الاجتماعي، فالإنسانية في انتقالها من الوثنية وتعدد آلهتها إلى الإيمان بالإله الواحد كانت تنتقل اجتماعياً من الاختلاف التقليدي القبلي إلى نظرة شمولية في الأخلاق والتعاضد الاجتماعي فالتوحيد حرب على التقليد، ونسف لما كان سائداً من أركان العقائد القديمة، وهذا يعني إيقاظ العقل من سباته، وتخليصه من هيمنة سدنة هياكل الوهم، وتحرير العقل من سلطة الآباء والأجداد ومن أرباب الديانات خاصة ولابُدَّ لهذا العقل من العودة إلى مملكة يقضي فيها بحكمته مع الخضوع في ذلك للّه وحده والوقوف عند شريعته التي لاحدّ للعمل في منطقة حدودها.

---

(217) ماجد فخري: **دراسات في الفكر العربي**، دار النهار للنشر، بيروت،سنة 1968، ص 246.
(218) علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، الدار الأهلية للنشر، بيروت، 1975، ص 81 ـ 82.

وعلى الجملة، فإن محمد عبده الذي وعى حقيقة واقع العصر الذي عاش فيه بأبعاده الاجتماعية والسياسة، ظل عاجزاً عن وضع أطروحة عملية لتصور السلطة البديلة. وإنْ ظل أميناً لفكرة الخلافة الإسلامية فإنه كان مدركاً للخلل الاجتماعي والسياسي الذي أصيبت به البنى التأسيسية لهذه الخلافة لا سيما وقوع أهل الحل والعقد تحت سيطرة الحكام بدلاً من أن يبقوا الأمناء الحقيقيين في توجيههم للحكام ورعاية مصالح الأمة، ولذلك نراه دائب السعي إلى تكوين فئة العلماء المنورين الذين يضطلعون بهذه المهمة وفقاً للاجتهادات التي توصل إليها هو، والبرامج التربوية التي وضعها في خدمة تحقيق هذه الاجتهادات.

كانت أنظار محمد عبده متوجهة إلى الماضي، إلى القرآن والسنّة كأصل تنبع منه اجتهاداته، وكتاريخ تمّت فيه تجربة المسلمين في أصول الحكم. وكان ميدانه في هذا المجال واسعاً، بدءاً من تجربة عصر النبوة والراشدين، وانتهاءً بحكم المماليك في مصر، مروراً بخلافة الأمويين والعباسيين والفاطميين، وكان في الوقت نفسه على جانب مرموق من الاطلاع على الفلسفات السياسية في الغرب وعلى التطورات الاجتماعية التي حدثت داخل الكنيسة الكاثوليكية وأفرزت الحركة البروتستانتية، وتوصل في نهاية ذلك كله إلى أن التجديد أمر حاصل لابدّ منه، وأن الدين الإسلامي لابدّ له أن يواكب العصر، وأن الديمقراطية بما توفره من حرية الحركة كفيلة بإقامة نوع من التوازن الداخلي والخارجي، ولكن هذه الديمقراطية تحمل بذور الخطر الأكيد على الإسلام إذا استسلمت للمفهوم العلماني كما هي الحال في الغرب، ولابدّ لها في بلاد الإسلام من ضوابط نابعة من الإسلام ذاته، وهذه الضوابط هي الضوابط الروحية والأخلاقية، وكل ما عداها قابل للحركة المستمرة، ولكن هذه الضوابط نادراً ما روعيت في تاريخ الإسلام، اما عهد محمد علي فقد أحدث مع هذه الضوابط قطيعة كاملة سواءً على صعيد النظرية أو الإيديولوجيا أم على صعيد التطبيق، والمدرسة التي أرسى قواعدها احتفظت بطابع الديمومة في عهد خلفائه، رغم تبدل الظروف التاريخية والتحولات الاجتماعية التي طرأت على مصر بعد وفاة محمد علي. فهذا العهد كان عهد مؤسسة وطنية حديثة تختلف جذرياً عما عرفته مصر في عهودها السابقة من تبدل الأحكام وفقاً لتبدل الحكام.

وإنْ كانت مدرسة محمد عبده لا تتجاوز كونها مدرسة نظرية بحتة تشد الحاضر إلى الماضي برباط من الاجتهادات الدينية والاجتماعية والفلسفية، فإن المؤسسة السياسية التي أرسى قواعدها محمد علي هي مدرسة عملية استمدّت نظرياتها الإدارية والسياسية من واقع خبرات صاحبها الشخصية وعلاقاته

بأحداث عصره، وكان عصره عصر انقلاب غني بالتحولات الاجتماعية والسياسية والعسكرية، وكانت البلقان موطنه الأول، بحكم وقوعها على التخوم الأوروبية العثمانية، وبحكم اعتماد العثمانيين عليها في تجنيد شبانهم في تجريداتهم العسكرية، شديدة الصلة بالتحولات الإصلاحية التي عرفتها الدولة العثمانية في الربع الأخير من القرن الثامن عشر لا سيما الإصلاحات العسكرية لمواجهة غزوات الغرب الأوروبي. وشارك محمد علي في الحقبة الأولى من شبابه في أعمال الدولة وتجريداتها العسكرية لتعقُّب قطاع الطرق وجباية الضرائب، ثم جندياً في الحملة التي أرسلها الباب العالي لإخراج نابوليون من مصر. وكانت مصر في تلك الحقبة تحتاج إلى ذهن منفتح قادر على استيعاب أحداثها، وكان محمد علي هو ذلك الرجل الذي أدرك أن استرجاع قوة الدولة العثمانية وهيبتها لا يمكن المحافظة عليهما بالطرق التقليدية المتوارثة، ومواجهة الغرب غير ممكنة بالطرق الدينية التقليدية التي عرفها تاريخ المواجهات بين الشرق الإسلامي والعالم المسيحي الصليبي، ولابدّ من آلة جديدة للتحرك تأخذ بالحسبان التطورات الجديدة التي حدثت في الغرب وكانت مصدر قوته وتفوقه، وأن قوة الغرب العسكرية هي وجه من وجوه وحدة قواه المتنوعة والمتكاملة. وكان الغزو الفرنسي قد مهد الطريق لقيام الحكم الوطني في مصر، وكانت هذه الطريق تحتاج إلى شخصية متحررة من قيود الماضي، ولم يتردد محمد علي في اختيار القواعد التي خلقت منعة الغرب وأسهمت في تطوره، وكانت مصر بموقعها الجغرافي والتاريخي قاعدة لإصلاحاته كنموذج يُحتذى في أنحاء العالم الإسلامي الذي تداعت فيه إصلاحات السلاطين العثمانيين سليم ومحمود وعبد المجيد الذين ركّزوا على القوة العسكرية ولم يعنوا في الوقت ذاته بتنمية الموارد الاقتصادية.

كانت إصلاحات محمد علي بمثابة ثورة اجتماعية تناولت جوانب الحياة بأكملها، وفي طليعتها إقامة السلطة المركزية على أنقاض نظام الطوائف المتوارث في العالم الإسلامي، والقائم على عدم تدخل الدولة في مجرى الحياة الاقتصادية للأفراد والجماعات مع ما كان يصحب حكم الجماعات نفسها بنفسها من سرف وتبديد للطاقة الاقتصادية، والتي كان من شأنها مع توالي الزمن، أن ترسي الأعباء على الطوائف المنتجة من أهل الفلاحة والصناعة والتجارة. وأسهم تراخي قبضة الحكومة في نمو العصبيات المختلفة التي عاثت فساداً في مصر، وأدت إلى إفقار الأهلين، ونزلت بالمستويات الثقافية والفنية والمعنوية إلى أضعف ما عرفته مصر في تاريخها الطويل، لاسيما وأن هذه العصبيات كانت في معظمها عصابات من رجال الحرب الذين تجمّعوا حول الأمراء والأعيان وأصحاب المال ينصرون هذا على ذاك، ولم يكن لهذه العصبيات المجلوب معظمها كمرتزقة من خارج البلاد، أو

تلك العصبيات العربية البدوية الوافدة من الدلتا واقاصي الصعيد، من هدف سوى هذا الإثراء على حساب المشاحنات الداخلية. ومشاحنات هذه العصابات هي التي دفعت الجماهير المصرية إلى الالتفاف حول شيوخها مطالبينهم بوضع حد لسوء الحال ولجوء أولئك الشيوخ، وعلى راسهم نقيب الأشراف عمر مكرم إلى محمد علي قائلين: «لا نرضى إلاّ بك، وتكون والياً علينا بشروطنا لما نتوسم منك من العدالة والخير».

ورأى محمد علي أن إنقاذ مصر لا يتم إلاّ بإقامة السلطة العامة التي تقضي على تجزئة السلطة وتشتُّتها والتطلع إلى الإصلاح الشامل خارج نطاق الدين، وعندما بدأ محمد علي بتجميع عناصر السلطة وشد جزئياتها بعضها إلى بعض، بدا عمله هذا، في غياب المفهوم الحديث للسلطة لدى المنتفعين، وكأنه اعتداء على الحقوق المكتسبة، والطمع بما في أيدي الناس، فألحقوا بالوالي الجديد تهمة الاستبداد، والمخرب للبيوت العامرة، والقاطع لأرزاق الناس، وبات مصطلح العدالة عند غالبية الشيوخ الذين ناهضوا حكم محمد علي يعني الامتناع عن مس الحقوق المكتسبة التي كانت المحافظة عليها من أكبر المعوقات في بناء مصر الحديثة،وكان لابدَّ أن يمضي زمن ليكوِّن محمد علي جيلاً آخر يظهر فيه أمثال رفاعة يفهمون النظام الجديد ويعملون في ظله ويسبكون قواعده وطرائقه وأهدافه في القالب النظري الفلسفي .

القسم الثاني

أزمة التيار القومي الحديث ونشأة الأصولية الإسلامية في الفكر السياسي المصري

الفَصْلُ الأوَّلُ

سقوط محمد علي وأزمة التطلعات القومية

كان عصر عباس، على قصره، (1848 ـ 1954) عهد الردَّة في حركة النهوض القومي، وبدلاً من تطوير الأفكار الوطنية الحديثة التي كانت في طريقها إلى النضج إثر تفاعلها مع الواقع الاجتماعي على أرض مصر، وبدلاً من الاستمرار في الاستعانة بذوي العلم من الفرنسيين الذين أسهموا في نهضة مصر الحديثة ناصب الخديوي عباس أركان هذه النهضة العداء، ونشر جواسيسه يكيدون لرجالات النهضة من الوطنيين المصريين الذين تعهدهم محمد علي بالعناية والرعاية، مفسحاً المجال للنفوذ التجاري الإنكليزي في رسم خطته الجديدة للمواصلات البرية، والتي كان أولها مدّ السكة الحديدية بين الإسكندرية والقاهرة سنة 1852، ثمّ الخط الحديدي الموصل بين الإسكندرية وكفر الزيات سنة 1854.

أما الحركة الثقافية ذات التوجه القومي فقد حلّت بها نقمة شارك في تنفيذها بشكل مباشر أو غير مباشر كل من جمعهم العداء لمشروعات محمد علي من عثمانيين وأزهريين وإنكليز، فأُغلقت معظم المدارس الحديثة، ونُفيت طائفة من كبار علماء مصر إلى السودان من أمثال رفاعة الطهطاوي ومحمد البيومي ودقلة أفندي بحجة إنشاء مدرسة ابتدائية في الخرطوم، واستدعي معظم أعضاء البعثات الذين كانوا يتلقون العلم في فرنسا في نهايات عهد محمد علي، وكان الأمر الملفت في عهد عباس العودة إلى استعانته بالمماليك الذين اصطفاهم وريث محمد علي وقرّبهم وجعلهم دعامة حاشيته وخواص خدمه، وأغدق عليهم الرتب العسكرية على غير كفاية يستحقونها. وسعت هذه الحاشية، وعلى رأسها إبراهيم باشا الألفي، إثر اغتيال عباس، أن تجعل الحكم من بعده في نجله إبراهيم إلهامي باشا، ولكنها لم تفلح في إبعاد الوريث الشرعي للحكم سعيد باشا الذي عاود

سيرة والده في الاعتماد على الفرنسيين، ولكن في ظروف داخلية ودولية غير مؤاتية لصالح الحكم الوطني، فتحت الباب مشرعاً للصراع الإنكليزي الفرنسي على أرض مصر، ومهدت للأجانب إمكانية العودة إلى بسط نفوذهم على مرافق البلاد، والاستطالة على سلطة الدولة وسيادتها بواسطة قناصلهم، الذين باتوا من جديد أصحاب السلطة الحقيقية في البلاد.

وإنْ كانت الحركة الوطنية قد استعادت بعض نشاطها في عهد الخديوي سعيد، ونجحت بالتعاون مع الوالي الجديد في إرساء قواعد جديدة للتعامل في ميدان الحياة الاجتماعية والاقتصادية، قوامها نشر المساواة بين المصريين وتمكين شرائح الطبقة الفلّاحية من تقلّد المناصب العالية في الإدارة والجيش، وتخفيف الضرائب عن كاهل الفلاحين، وتخويلهم حق الملكية للأراضي الزراعية، وإلغاء نظام احتكار الحاصلات الزراعية الذي كان معمولاً به في عهد محمد علي، وإلغاء ضريبة الدخولية التي كانت تجبى على الحاصلات والمتاجر المتبادلة داخلياً بين المدن والقرى، فإن إغراق مصر بالديون الأجنبية، وما تبعه من تحكم أجنبي ظاهر ومباشر في موارد البلاد، خلق يقظة وطنية جديدة محورها هذه المرة العودة إلى أصول الدين الإسلامي ، تستقي منها إيديولوجيتها الكفاحية للوقوف في وجه الاستعمار الأوروبي، وظهرت في أوساط هذه الحركة الوطنية الأفكار الأصولية المعادية للأفكار القومية المستمدة أصولها من الغرب.

وإنْ كانت مقاومة الاستعمار ظلت محور اللقاء الدائم بين الأصولية الإسلامية والقومية العلمانية، فإن طريقة المقاومة شهدت تباعداً ظاهراً بينهما على المستويين الإيديولوجي والعملي. ففي الوقت الذي كانت فيه الأصولية تفتش عن أرضيتها الثابتة في دار الإسلام، وتعتبر مصر قطراً واسعاً وأصيلاً في هذه الدار الواسعة، كانت أرضية الحركة القومية الوطنية في مصر، تقاوم الاستعمار بسلاح الأفكار الحديثة نفسها، وتستمد عناصر كفاحها من تجربة القوى الوطنية الأوروبية في مقاومتها للاحتكار الرأسمالي على الصعيدين الداخلي والعالمي، وتستعين بتطور الأوضاع البرلمانية والدستورية في الغرب لإرساء قواعد النظام البرلماني في مصر.

كانت التحركات الإسلامية المحافظة تقليدية في زمن محمد علي، وكانت ـ تبعاً لذلك ـ ضعيفة بل عاجزة في مقاومتها لحاكم أمّن الاستقلال التام الناجز للبلاد، وأقام أركان نهضة عمرانية كبرى، ولكن تعرض هذا الاستقلال للغزو الأوروبي على اختلاف مستوياته وأنواعه كان عاملاً لظهور الأصولية الحديثة الى جانب القوى التقليدية المحافظة ، وكانت هذه الأصولية، تستمد ، هي الأخرى، منابع تفكيرها

ليس من تعاليم الإسلام وحسب، بل من تجربة الكنيسة الكاثوليكية في الغرب في مقاومتها للأفكار القومية في بلادها إبان القرن التاسع عشر. وإنْ كانت هذه الأصولية قد ظهرت ملامح إيديولوجيتها بوضوح في زمن الخديوي إسماعيل، فإن بذور هذه الإيديولوجية نشأت مع بداية الغزو الاقتصادي الأوروبي في زمن الخديوي سعيد، والذي تمثل في تأسيس شركة الملاحة النيلية سنة 1854، والمعروفة باسم «الشركة المصرية للملاحة البخارية»، وهي أول شركة أجنبية مؤسسوها من الأوروبيين ومعظم رؤوس أموالها أجنبية، ولم يكن لها في الواقع من المصرية سوى الاسم. فكانت هذه أولى ثغرات التدخل الاقتصادي الأجنبي المباشر، تلتها ثغرة أشد فداحة تمثلت في منح فرنسا امتياز شق قناة السويس، الذي فتح باب التدخل الاستعماري في مصر على مصراعيه، وجعلها هدفاً للمطامع الأوروبية. فكانت القناة مدخلاً لا لاستعباد مصر وحسب بل لاستعباد شعوب القارتين الإفريقية والآسيوية؛ فعن طريق القناة كانت تمر إلى جانب البضائع الحملات والتجاريد الحربية إلى آسيا وإفريقيا لإخضاع ممالكها وشعوبها للاستعمار الأوروبي. وبفتح القناة دخلت مصر عهداً جديداً على صعيد المستوى الاجتماعي الداخلي، تميز بعودة الاستعباد للفلاحين الذي تجلّى في فرض السخرة عليهم في شَقِّ القناة بادىء الأمر، ثم في غزو التجار الأجانب للريف المصري، وانتشار المرتزقة الأجانب مِن كل نوع، يقومون بأحط الأعمال للحصول على المال، مما احدث تبدلاً في ديمغرافية عدد من المدن الرئيسية، وكان الرد العفوي والطبيعي لدى المصريين في الأوساط الشعبية على الأخص، هو العودة إلى الدين كعنصرٍ أساسي في حماية وجودهم الوطني.

ونحن لن ندخل في تفاصيل شروط الامتياز المجحفة التي عقدها الخديوي سعيد للسيد ده لسبس بتاريخ 5 يناير سنة 1856 م. (26 ربيع الثاني سنة 1272 هـ.) مكتفين فقط بالإشارة إلى المادة الثانية من هذا العقد التي نصت على أن يكون أربعة أخماس العمال الموكلين بشق القناة من المصريين، وفُسِّرت بأن يقوم هؤلاء العمال بأعمال سخرة إجبارية، فكانوا يجلبون قسراً من أقاليمهم وقراهم بمعدل 25,000 خمسة وعشرين الف عامل يعملون مداورة في ساعات متواصلة طوال النهار[219]. هذا المشروع الذي تبناه الخديوي إسماعيل بعد وفاة سلفه سعيد في 18 يناير سنة 1863 في زحمة من الصراع الدولي حوله، بين الإنكليز الرافضين له، والفرنسيين الجاهدين في تنفيذه، والباب العالي المتردد في

(219) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، دار التقدم/ موسكو، 1971، ص 70.

إرضاء طرفي النزاع. وبحجة تنفيذ هذا المشروع الإنمائي الكبير أرهق إسماعيل كاهل الدولة المصرية بالديون الأجنبية التي تمَّ اقتراضها سلفة من البنوك الأوروبية، وكان إثقال كاهل مصر بالديون وعجز إسماعيل عن تسديدها سبباً في فرض الرقابة الثنائية (الفرنسية الإنكليزية) على مالية مصر، تلك الرقابة التي أدت إلى ثورة الضباط المصريين على وزارة نوبار باشا في 18 شباط سنة 1879، وانتهت بثورة عرابي عام 1882، وكان من نتائجها فرض الاحتلال الإنكليزي على مصر بالقوة العسكرية.

والواقع أن مقاومة الاستعمار الأوروبي كانت في الخلفية الأكثر قوة وأثراً في نشأة الأصولية الدينية السياسية ، وهذا ما يشير إليه المستشرق الإنكليزي «جب» في كتابه «إلى أين يتجه الإسلام»، أنه في البلاد الإسلامية كلها، باستثناء شبه جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أواسط إفريقيا، حركات معينة تختلف قوة واتساعاً ترمي إلى تأويل العقائد الإسلامية وتنقيحها، ولم تكن مصر خارجة عن تلك البلاد الإسلامية التي كانت تفتش عن سلاح يقف في وجه الزحف الحضاري الأوروبي الجديد خارج أفكار الخلافة الإسلامية وتقليديتها، وكان محمد عبده النموذج المصري لهذا التوجه. ويصف غازي التوبة البيئة المصرية التي خلقت هذا النموذج الأصولي بقوله: «كان المجتمع المصري ـ خلال هذه الحوادث السياسية ـ فقيراً معدماً ترهقه الضرائب والسخرات التي يفرضها عليه الحكام، جاهلاً بحقوقه وواجباته، ساذجاً مستعبداً أي استعباد تسوده الخرافة وتمتطيه الأوهام، ليس له من جوهر الدين نصيب، ولا من حقيقته حظ: فهنالك مظاهر للوحدانية وحقائق جمة من الوثنية. الأزهر في يباسه وجموده، والصوفية ذات سلطان وصولجان والمسلمون في خور، وقياداتهم في استنامة وانهزام.

هذه بعض خيوط الصورة في السياسة والاجتماع والدين، أما في الخارج فالخلافة العثمانية عاجزة يفسخ التفكك جسمها، وتنتهك الأمراض جثمانها، يحاول بعض الخلفاء زرقها بالقوة وشحنها بمظاهر الحيوية، ولكن أنّى لها ذلك!. وفي الطرف المقابل ، تنهض أوروبا وترتقي في معارج المادية تبهر الأنظار وتفتن الأذهان بلافتات الديمقراطية والحرية، وتسحر الألباب بشعارات المساواة والعدل، وفي الوقت نفسه تحوك المؤامرات وتنسج الدسائس لتمزق جسم الخلافة العثمانية وتوقع مصر في قبضتها.

ليس من شك أن هذه الخيوط ترسم لوحة قاتمة الألوان، تقذي العين وتحرك شجون النفس، وتولد اليأس فلا كوة نور ولا شعاع ضياء. وقد ازدادت هذه اللوحة دكانة وظلاماً بانضياف بقعة سوداء تمثل الاحتلال الإنكليزي. إن

هذا الواقع الأسود المؤلم بكل ظلامه وقذارته، بكل تفسيخاته وتشوهاته، كان أرضاً لذهنية محمد عبده، وصورة خلفية لتفكيره، فآمن بالإصلاح سبيلاً للخلاص، وبالتدرج أسلوباً في النجاة»[220].

ونحن لا نحتاج إلى مزيد من الاجتهاد لاكتشاف الأثر القوي الذي تركته الليبرالية الاقتصادية، أو الانفتاح الاقتصادي الذي بدأ في عهد سعيد باشا واستشرى في عصر خلفه إسماعيل في نشأة الأصولية في الفكر الإسلامي السياسي. فالخديوي إسماعيل الذي وضع توكيد استقلال مصر عن الدولة العثمانية في المقام الأوّل، غالى في الوثوق بنوايا الغرب، ولم يأخذ ما يتوجب من الحيطة لتفادي الوقوع في سيطرة الاستعمار الأجنبي، وكان تنفيذ مشروع قناة السويس عاملاً مهماً في اقتراض الأموال، ولتسديد الديون الأجنبية تفننت حكومات إسماعيل المتعاقبة في فرض ألوان الضرائب، المورد الوحيد لسد القروض السنوية، فزادت حالة الأهلين عسراً، لا سيما بعد فرض الرقابة الثنائية على مالية مصر، وتأليف الوزارة المختلطة سنة 1878، فكان الفلاحون مضطرين إزاء عسف السلطة في تحصيل ضرائبها إلى الاستدانة من المرابين، وكلهم أو معظمهم من الأجانب أو من المشمولين برعاية قناصل الدول الأجنبية، وجمع هؤلاء المرابون، الذين انتشروا في عهد إسماعيل انتشاراً هائلاً في طول البلاد وعرضها، ثروات ضخمة. وفي بعض الأحيان كانت الحكومة تقترض من هؤلاء مبالغ من المال وتحيل إليهم جبايتها من الفلاحين، فيأتي أولئك المرابون مصحوبين برجال السلطة، ويستخلصون من الأهالي أكثر مما أدوه للحكومة من الضرائب المستحقة. كتب و. بلنت يصف وضع الفلاحين المصريين في أوائل الثمانينات من القرن التاسع عشر: «كان الفلاحون في ذلك الوقت في فاقة رهيبة.. وكان حملة الأسهم الأوروبيون يطالبون بقيمة «كوبوناتهم» بينما تدق المجاعة أبواب الفلاحين... بل ما أقلّ الشيوخ المحليين الذين كانوا يجدون ما يرتدون. أما المدن الإقليمية فقد كانت تغص في يوم السوق بالنساء الريفيات اللاتي كن يبعن ملابسهن وحليهن الفضية للمرابين اليونانيين. فقد كان جامعو الضرائب ينتظرونهن في الريف والسياط في أيديهم... وكان الفلاحون يقادون بالسوط في أغلب الأحيان. أما المحاكم فكانت مأجورة مروعة. وكان ملاك الأرض المتورطون في الاستدانة يتركون أراضيهم للدائنين، وكانت طائفة الأتراك والشراكسة تسيطر على البلاد»[221].

---

(220) غازي التوبة: **الفكر الإسلامي المعاصر**، ط 3، دار القلم، بيروت، 1977.

(221) W. Blient: **Secret History of the English Occupation of Egypt,** London, 1907, P. P. 128 - 129.

كما تميز عهد إسماعيل أيضاً بانفتاح طفيلي على مناهج الحياة المستوردة من الغرب، وكان سلوك الوالي وسلوك أسرته مثالاً احتذاه باشوات القطر وأمراؤه وكبار أعيانه في التنافس على البذخ والإسراف، إلى حد اضطر معظمهم إلى الاستدانة من المرابين والبنوك ورهن أملاكهم وعقاراتهم، ولم تنج عامة الموظفين والمثقفين وحتى بعض من رافق نهضة محمد علي في دور تأسيسها، من الانسياق في حياة الرفاهية تلك، وكانت رفاهيتهم على حساب الأموال الأجنبية التي أوقعت عامة الشعب المصري في البؤس الاقتصادي، وفقدت البلاد من جرائها استقلالها السياسي، واضطرت واليها إلى التنازل عن العرش.

وانعكست حياة البذخ هذه نكبة على الصناعات الوطنية، لأن اقتباس المصريين لعادات الأوروبيين في المأكل والمشرب وطريقة العيش أثنتهم عن شراء المنتوجات الوطنية العاجزة عن مباراة الواردات الأجنبية، فبارت صناعات أهلية كثيرة ، كصناعة النسيج والدباغة والنجارة وصناعة الأثاث. وأحدثت حياة الرفاهية شرخاً ظاهراً بين فئتين متباعدتين من فئات المجتمع، الفئة التي انجرفت في مظاهر الحياة الأوروبية تعليماً وعيشاً وطريقة سلوك، وبين تلك الفئة التي لاذت بالفقر قانعة بما قسم لها من نعمة ربها، وكان نموذج الفئة الأولى أسرة الخديوي وحاشيته من الأمراء والأميرات الذين تراخت علاقتهم بالشعب ومُثُلِهِ الأخلاقية والدينية، وتعالوا على اللغة العربية وآدابها، منصرفين إلى تعلم الفرنسية يتحدثونها في مجالسهم، وآثر بعضهم العيش خارج القطر المصري في باريس أو الآستانة.

أما طبقة الأعيان فلم ينلها من الضنك ما نال الطبقات الوسطى والفقيرة من الفلاحين وسائر الأهلين؛ فأفراد هذه الطبقة كان لهم نصيب من الحركة التجارية والعقارية وأعمال الحكومة، فاتسعت عليهم الدنيا، وكان معظمهم يراعي جانب الحكومة، ويتزلفون للحكام لينالوا رضاهم، هذا إذا استثنينا فئة منهم احتفظت بعصبيتها العائلية وما تحمله من قويم الأخلاق والشهامة والمروءة وفضيلة التدين، ففرضت بشمائلها تلك احترامها على الحكام، فراعى الحكام جانبهم في المنزلة، وإسناد المناصب الإدارية والقضائية، فكان منهم القضاة الشرعيون، والمديرون، ورؤساء المجالس، والمحاكم الابتدائية والاستئنافية. وكان إقبال هؤلاء على الحياة الجديدة إقبال المتبصر دونما إغراق، سواءٌ أكان ذلك في حياتهم الاجتماعية والشخصية، أو طريقة تثقّفهم من علوم عصرهم، الديني منها والمدني.

وفي هذه المقابلة، لابد من التذكير بالفروق بين هذا العهد في انفتاحه

الليبرالي وعهد محمد علي، الذي قامت نهضته الاقتصادية والعمرانية على رؤوس الأموال الأهلية، فنجد المعنى الكبير لما كان يعنيه الاستقلال الاقتصادي والسياسي على الصعيدين الاجتماعي والثقافي. وإنْ كان العهدان قد اشتركا في تسخير الفلاح المصري، فإن البون شاسع بين سخرة تمت للمصالح القومية والأعمال العامة، وأخرى شخصية هي تسخير الفلاحين في أملاك الخديوي وأعوانه، هذا مع رفضنا المبدئي لكل أعمال السخرة سواءً كانت غايتها خدمة الأغراض العامة أو الخاصة. وإنْ كنا لن نبغي العودة إلى حياة المجتمع المصري في عصر محمد علي وانقسام الآراء فيه، فإن وصفاً منصفاً لواقع الحياة في عهد الخديوي إسماعيل يمهد لنا السبيل لفهم الخلفيات الحقيقية للأصولية الإسلامية التي نشأت في مصر ومثّل الشيخ محمد عبده واحداً من تياراتها الكبرى ، في زمن كانت فيه توجهات رجالات النهضة السابقة قد أصيبت بالتعثر والخلل، وكانت تعاود من جديد تلمُّس طريقها في حقل من المعوقات التي كان أعظمها خطراً هذا الدمج الموهوم بين الإسراف الفاحش ومظاهر الحياة الأوروبية الخادعة، وبين الفكر الأوروبي الذي قامت عليه نهضة مصر محمد علي، وهو ما دأبت الأصولية المصرية على الخلط بينهما عنقصد أو غير قصد في معاركها مع التيا ر القومي الأوروبي الوافد وأنصاره من الوطنيين المصريين.

كتب الهولندي «فان بملن»، أحد كبار القضاة في المحاكم المختلطة في عهد إسماعيل مصوراً من خلال مشاهداته العامة حياة مصر في عصر الرفاهية والانفتاح الليبرالي وهو ما لخصه عبد الرحمن الرافعي في ما يلي: «إن الخديوي إسماعيل هو أول من مهّد السبيل لسيطرة أوروبا الاقتصادية على مصر، فإن أوروبا، وبخاصة باريس قد أفسدت على هذا الأمير دينه وأخلاقه وماله، وفتنته فتنة شاملة، فلم يَعُدْ يُعنى إلا بكل ما هو أوروبي، وبكل ما يراه الأوروبيون، واعتزم ـ من يوم أن تولى عرش مصر بأن يعيش كملك إفرنجي في قصوره وأثاثه، ومأكله ومظهره وملبسه، ومن الأسف أن كل ما أنفقه في هذا السبيل لم يعد بالفائدة إلّا على أوروبا؛ إذ كان يستورد من مصنوعاتها تلك الأشياء الهالكة العديمة الجدوى، وتلك الأسمال التي لم تزد الثروة القومية جنيهاً واحداً، وكان يدفع أثمانها أضعافاً مضاعفة، ولأجل أن يستوفي مطالبه الخارقة في هذا الصدد لم تكفه الأموال يجبيها من شعبه على فداحتها، فأمده أصدقاؤه الأوروبيون بالقروض الجسيمة ذات الشروط المخزية. وقد دعا أفراد أسرته والباشوات وموظفي الحكومة إلى تقليد الأوروبيين في ملبسهم ومسكنهم وطريقة عيشهم فبادروا إلى تلبية دعوته، وأخذ الكبراء والسراة يستوردون من أوروبا الملابس والبسط والستائر وأنواع الأثاث والعربات، وأدخل الخديوي الحياة الإفرنجية في

قصور نسائه ونساء آل بيته، فتهافتت الأميرات وزوجات الباشوات والأغنياء على هذا الضرب الجديد من البذخ تهافتاً شديداً، وأسرف أولئك النسوة القليلات الحظ من العلم والعاطلات عن العمل في شراء الفساتين التي لا عداد لها، وابتياع التحف الثمينة والمركبات الفخمة، وكسون جميع جواريهن بكل ما أبدعته الأزياء الباريسية من فاخر الملابس، وسحرتهن بدعة الموضة وتغيراتها، وانقرضت المنسوجات الشرقية والسجاجيد والأرائك وأدوات الزخرف والطرائف القديمة التي كانت تمتاز بمتانة الصنعة والقدرة على البقاء،ولا تسل عما خسرته مصر من جراء ذلك، فقد استولى الأوروبيون على التجارة الكبرى وعلى المالية»[222].

ولكن الاقتصار على هذه الصورة القاتمة من حياة مصر في زمن الخديوي إسماعيل من شأنه أن يفسد شمولية الرؤية للتطور الحضاري الذي أقبلت عليه فئات الشعب المصري إقبالاً تفاوتت فيه الأسباب، ولكنه على كل حال إقبال على حضارة جديدة يختلط فيها الغث والسمين، أو قلْ هذا الغزو الحضاري الذي هو من مميزات الليبراليات الاقتصادية عموماً. وكان لتمركز رؤوس الأموال الأوروبية على نطاق واسع في مصر دوره في بناء هذه الحضارة المشبعة بأحدث ما عرفه الغرب من مستحدثات الرفاهية. والشعب إذا ما تركت له حريته في المعاش لا يقيم حساباً للجداول الاقتصادية، فهو يعيش ليومه، ونادراً ما يفكر مسبقاً بالأزمات الاقتصادية التي يحدثها النظام الاستهلاكي القائم على الخدمات. وكانت رؤوس الأموال الأجنبية مضمونة في مصر، ولأجل مزيد من الضمانات المالية والحماية وجدت المحاكم المختلطة التي ارتبطت بها الامتيازات الأجنبية[223].

وكانت رؤوس الأموال غير العقارية بمنجاة من الضرائب، فانتشرت المحلات التجارية على أنواعها، وكانت السفن الأجنبية القادمة إلى مصر في منجاة من التفتيش، فكانت تحمل صنوف البضائع تنزلها إلى الأسواق دون أن تدفع رسوماً جمركية، فغنم أصحاب رؤوس الأموال بذلك الأرباح الفاحشة التي أغرت التجار الأجانب في القدوم إلى مصر يتنافسون في عرضهم لمغريات الحضارة من كل لون، وأصبحت مصر حقاً لؤلؤة الشرق، تجد فيها ما يندر وجوده في عواصم الغرب من الفنادق والمنتديات والمتنزهات ودور اللهو ومخادع الدعارة.

---

(222) نقلاً عن الرافعي: جـ 2، ص.294 ـ 295.
Von Bemmelin: L'Égypte et l'Europe 1882, P. P. 142 - 147.

(223) وكان الأوروبيون ومن سار في ركابهم من المصريين يعتبرون وجود هذه المحاكم التي تطبق قانوناً أجنبياً وسلطة أجنبية خير ضامن لنهضة البلاد وتقدمها. فرؤوس الأموال ما كانت لتستمر في إنهاض البلاد دون ضمانات كافية للاستغلال، ولذا كان كثيرون من التجار المصريين يتحايلون لرفع دعاويهم أمام هذه المحاكم ليفيدوا من محاسن الاستغلال الأوروبي البشع.

انتشـرت رؤوس الأموال الأجنبيـة في شكل متـاجـر وبنـوك وبيـوتـات مـاليـة، فـغيـرت وجـه مصر وأسـهمـت إلى حـد بـعيـد في دفـع مصر إلى دائـرة السوق الـرأسماليـة، وبالتـالي إلى الحضـارة الأوروبيـة في المسكن وسائر أنمـاط الحياة، وكـانت الطبقة المتعلمـة، بحكم دراستها في الغـرب أو دراستهـا لعلوم الغـرب، في طليعة من أقبـل على اقتبـاس أسـاليب المجتمـع الأوروبي وعاداته، وهُجِرَتْ أساليب التخطيط النهضـوي السابق في العمـران، وفُتحت الشـوارع الواسعـة وارتفـع عـلى جـانبيهـا البنـاء الجـديـد المحـاط بالحدائق[224]، ولم تعد القصور القديمة نموذجاً للبناء إلا عند الطبقـة الغنية النافذة التي جددت إحياء هذه القصور، ولكن على أسس متطورة من الهندسة المعمارية الواسعة التكاليف. ولم يكن هنالك أي مراء في أفضليـة هذا النمط الجديد على سابقه أناقة وصحة ونظام تقسيم، واستتبعه بحكم الضرورة لون جديد من الأثاث وألوان من العادات الإفرنجية في مدّ الموائد وتنـاول الطعام والسهرات والتزاور وتناول المشروبات الروحية في غير تحرج، وإقامة الحفلات الراقصة على أنغام الموسيقى الأوروبية، وانتفت أو كادت تنتفي من المدن الملابس الشرقية والعادات الشرقية المصرية، وانحسرت لتستقر في الريف أو أطـراف المدن، وبات الاختلاط بين الجنسـين من الأمور العـادية في البيت والمـدرسة والحفلات والنزهات. واشتد الإقبال على النزهـات في الضواحي وارتياد مسارح التمثيل وحضور الحفلات على أنواعها. وتفنن أصحاب الاختصاص المعماري في اختيار المواطن الجميلة للمتنزهات في الضواحي وأمنوا لها المواصلات، «فأخذ سيل المركبات لا ينقطع عصر كل يوم في طريق شبرا، ثم في طريق الجزيرة والجيزة والأهرام، وكان لإنشاء جسر كوبري النيل فضل كبير في ميل الجماهير إلى التنزه، لاجتلاء محاسن النيل وجسره البديع والتمتع برياض الجزيرة والجيزة، وكانت (شبرا) هي متنزه سكان القاهرة من قبل، ثم أخذ الناس يتحولون إلى كوبري قصر النيل وما يليه من القصور الفخمة والحدائق الغناء والطرق المعبدة ومناظر الطبيعة الرائعة»[225].

(224) تعود بداية التخطيط الجديد لعلي باشا مبارك الذي عهد إليه الخديوي إسماعيل سنة 1868 بوزارة الأشغال، فأعاد تنظيم مدينة القاهرة وتوسيع شوارعها وحاراتها وإنشاء أحيائها الجديدة. ومعظم الأعمال التي تمت من هذا القبيل في عهد إسماعيل جرت بتخطيطه وتنفيذه، مثل شارع محمد علي وميدانه، وشوارع الأمريكية وميدانها، والشوارع المنشأة بعابدين. وتبرع إسماعيل للراغبين في البناء على جوانبها بمواضع كثيرة فأنشأوا فيها المباني والبساتين العديدة. ومن أعمال مبارك أنه حكر كثيراً من أراضي القاهرة للراغبين في بنائها مقابل حكر ضئيل يدفعونه كل سنة فعمرت جهات كانت من قبل خراباً بلقعاً وأقيمت المباني والعمائر في أخطاط عديدة من المدينة . (راجع: عبد الرحمن الرافعي: **عصر إسماعيل**، جـ 1، ص 238 - 239).

(225) راجع: الرافعي: **عصر إسماعيل**، جـ 2، ص 298.

ولم يقتصر الميل إلى الرفاهية على هذا الجانب من الاندماج في الطبيعة، فقد رافقه اندماج من نوع آخر في الحفلات الغنائية والتمثيلية الكبرى التي بنيت لها القاعات الواسعة والدور الجميلة على أحدث طراز مما كان له أثر كبير في تطور الغناء ورقيه، وبات حضور هذه الحفلات من مستلزمات التثقيف والترفيه في آن معاً. وانتقلت الحفلات إلى البيوت يتنافس الأغنياء في الإسراف على إحيائها، وبلغت حداً من الروعة جعلها أحاديث الناس، لا من يوم ليوم بل من جيل إلى جيل. وكانت أفراح إسماعيل في زواج أنجاله وكريماته المثال لبقية الأفراح التي غزت دور الكبراء، وأصيبت بعدواها حفلات الموالد والأعياد التي كانت في روعة تجاويدها موضوع إقبال الناس ورعاية الحكام. ووسعت الصحف لهذه الحفلات المكان البارز في صدر صفحاتها كمظهر حضاري، وكانت «الوقائع المصرية» حريصة على نشر أخبار حفلات الخديوي إسماعيل وكبار الأمراء أو الرسميين في مكان بارز من صفحاتها. وكانت حفلات التخرج العلمية بمناسبات انتهاء الدراسة في المعاهد العالية نموذجاً راقياً من الاحتفالات التي يحضرها كبار رجال الدولة وتوزع فيها الجوائز.

وسار التمثيل جنباً إلى جنب مع نهضة الغناء، وأقبلت الطبقات الراقية على حضور المسارح ومشاهدة الروايات التمثيلية، ويكفي أن نذكر دار الأوبرا التي بنيت لهذا الغرض ومثلت فيها رواية «عايدة» بحضور نابوليون الثالث وزوجته وكبار الرسميين من ممثلي الدول الأجنبية بمناسبة افتتاح قناة السويس، وصار بعدها الإقبال على التمثيل جزءاً أساسياً من النهضة الفنية، وكثر التأليف المسرحي الذي يعنى بشؤون بسطاء الناس، والذي شهر به محمد بك جلال عثمان (1828 _ 1898) صاحب تمثيلية الشيخ متلوف والتي هي تعريب بتصرف لترتوف موليير. وكانت حفلات سباق الخيل جزءاً متمماً لهذا الجانب الحضاري اللاهي في حياة العصر، فتسابق الأمراء على اقتناء الخيول الأصيلة وفي طليعتهم الخديوي إسماعيل، واشتهر علي باشا بتنظيم هذه الحفلات التي كانت «الوقائع المصرية» تنقل أخبار جوائزها بحماس.

هذا هو الجانب المرح من حياة العصر، وهو جانب وإنْ كانت رَكَّزته الخاصة من الأعيان فقد أصيبت بعدواه العامة، ولم تكن هذه العدوى ضرباً من الشذوذ، بل ظاهرة من ظواهر الحضارة الحديثة، تلك الظواهر التي أبعدت الناس عن العادات القديمة وطريقة التدين القديم، وباتت السيطرة على الوجدان الديني تحتاج إلى تصور جديد يأخذ بعين الاعتبار ما استجد من قوة دفع التيار الحضاري الجارف. ولم تكن الحياة الجادة في هذا التيار بأقل سطوة، عنينا بها

الحياة العلمية وما يستتبعها من أصـول التفكير وطبيعـة التعامـل. ففي عهد إسماعيل عادت إلى حلبة الحياة الفكرية الجذوة التي رعاها محمد علي وانتقلت إلى حيّز التطبيق العملي أفكار الطهاوي في المرأة وحقها في التعليم والمشاركة في الحياة الاجتماعية إلى جانب الرجل لتكون الزوجة الصالحة التي تقاسم زوجها حياة السرّاء والضرّاء، وكان كتاب الطهطاوي «المرشد الأمين للبنات والبنين»(226) خلاصة لما توصلت إليه الاستنتاجات الحديثة في مجال التربية والتعليم. ونتيجة لتجارب الحياة وارتقائها وتطور التعليم ارتقت المرأة وقـل تعدد الـزوجات في الأوساط المثقفة وندر الطلاق والتسري، وبات تعليم المرأة واجباً على الآباء كتعليم البنين. وظهرت إلى حيّز الوجود الجمعيات النسائية، وكانت عائشة التيموريـة طليعة هذه اليقظة، وعاد إلى حياة العمل علي باشا مبارك (1824 ـ 1893) بعد توقف وانزواء داما أربعة عشر عاماً طوال عهدي الخديوي عباس وسعيد، وعاد إليه عصره الذهبي في عهد إسماعيل وسجّل جليل الأعمال في وزارتيْ المعارف والأشغال، وإليه يعود الفضل في إنشاء دار العلوم سنة 1872، ومدرسة الحقوق سنة 1868 التي تولى نظارتها حتى سنة 1891 المسيو فيدال Vidal أحد علماء فرنسا المشـرعين، وتـأسيس دار الكتب وإنشاء مجلـة روضة المـدارس سنة 1870 ومدرج المحاضرات (الانفيتياتر) سنة 1871 التي تـولى المحاضـرة فيه الشيخ حسين المرصفي، وإسماعيل بك، ومصطفى الفلكي، وقام بتخطيط مدينة القاهرة وأسهم في عمران الاسكندرية والسويس، وهو صاحب دائـرة المعارف (الخطط التوفيقية) في عشرين مجلداً سنـة 1887 ـ 1889. وعاد إلى ميـدان الصحافة عبد اللّٰه أبو السعود أحد تلاميذ رفاعة الأفذاذ، وشغل منصب قلم الترجمة، وأسند إليه منصب أستاذ التاريخ بدار العلوم.

وعلى الجملة، كانت نهضة مصر في زمن إسماعيل نهضة متكاملة الجوانب أوروبية المنحى فرنسية التطلع، تمتاز عن سالفتها في عصر محمد علي بشعبيتها أي أنها لم تعد من عمل فرد هو الحاكم المستبد، بل من عمل جمهور واسع، وكان للأزهر في هذه النهضة نصيب يفوق ما كان له في عهد محمد علي، وانتشرت على نطاق واسع المدارس الأهلية الأجنبية والوطنية، وساعد إسماعيل الأقباط في سد ريع معظم ما ينفقون على مدّارسهم في القاهرة التي بلغ عددها 12 مدرسة،

(226) طبع هذا الكتاب سنة 1873 م. 1290 هـ. أي في السنة التي توفي فيها رفاعة، وضمّنه خلاصة تجربته التربوية والاجتماعية على أحدث الأسس التربوية التي عرفها عصره. إذ اعتبر التربية فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية بغاية تهذيب النوع البشري ذكراً كان أو انثى، وفن تشكيل العقول البشرية وتكييفها بكيفية حسنة وأخذ بعين الاعتبار البيئة المحلية.

فيما بلغ عدد مدارس الإرساليات سبعين مدرسة خرّجت عدداً كبيراً من رجال الأعمال والمهن الحرة والمترجمين، ونال كثيرون منهم بحكم اشتغالهم في المحال التجارية والبنوك والقنصليّات والمحاكم المختلطة الامتيازات الخاصة بالأجانب، فيما كان يعد وما يزال مُخَالَفَةً لأعراف المواطنية الحقة.

أما في الحياة السياسية، فقد نشطت الصحف على الطراز الأوروبي: الصحف الرسمية منها كالوقائع وروضة المدارس أم الأهلية والخاصة كصحيفة وادي النيل لعبد اللّه أبو السعود سنة 1867 أقدم صحيفة سياسية ظهرت في مصر، ونزهة الأفكار لإبراهيم المويلحي ومحمد عثمان جلال سنة 1869، وجريدة مصر سنة 1878، لأديب إسحق وسليم النقاش، وأبو نضارة ليعقوب صنوع سنة 1877 أول جريدة هزلية سياسية، عدا الصحف الصادرة باللغة الفرنسية مثل Reforme و le progrès Egyptien .

وكانت هذه الصحف متعددة الاتجاهات، وكان الخديوي إسماعيل يحرص على الظهور بمظهر الحاكم الحريص على الحريات العامة فلا يعمد إلى التعطيل إلا إذا شعر بخطر على سياسته، ولكنّ تكرار هذا التعطيل كان دالّاً على ميوله الاستبدادية، إلا في أواخر أيامه عندما التقى هو والصحافة الوطنية على مقاومة الاستعمار. فصحيفة وادي النيل لأبي السعود ألغيت بأمر من الحكومة سنة 1872، ونزهة الأفكار للمويلحي ومحمد عثمان جلال لم يصدر منها إلا عددان. إذ عطّلها إسماعيل بنصيحة شاهين باشا وزير الحربية، ولم يعمر من هذه الصحف إلا الأهرام التي أصدرها الصحفيان اللبنانيان سليم وبشارة تقلا سنة 1875، وكان إسماعيل من أكبر المشجعين للبنانيين على الاستقرار في مصر، وكان لهذا التشجيع أثره في تلك الهجرات اللبنانية الواسعة إلى أرض الكنانة.

والمظهر الأوروبي كان واضحاً في الحياة البرلمانية وتشكيل الوزارات وإسقاطها؛ فمنذ عام 1876 بدأت ملامح الحياة الدستورية تكتسب وجودها الفعلي نتيجة لمقاومة ضغط التدخل الأجنبي وإنتشار التعليم وظهور الصحافة، ولم تعد الخلافة الإسلامية هي محط آمال المشتغلين بالحياة السياسية إلا ما كان من وحدة التآزر ضد التدخل الأجنبي.

وكانت مناقشات النواب وتقاريرهم تعكس اهتمام الشعب بشؤونه العامة وغيرته على تأكيد استقلاله الوطني[227]. ووثيقة الدستور التى عرضتها وزارة

---

(227) راجع بصدد الحياة النيابية، الرافعي: **عصر إسماعيل**، جـ 2، ص 89 ـ 225.

شريف باشا على مجلس شورى النواب سنة 1879، وإنْ لم تُقَرَّ من قبل الخديوي، فإنها تدل على مستوى رفيع من الوعي السياسي والخبرة في الشؤون الدستورية[228] التي تجلّت في وزارته سنة 1881 التي قامت على المسؤولية الوزارية أمام مجلس النواب، وكان شريف باشا من أصحاب الكفايات العلمية والسياسية الذين درسوا في فرنسا في عهد محمد علي، وشغل مناصب عسكرية ثم سياسية في عهد سعيد باشا فأصبح وزيراً للخارجية سنة 1857، ثم رئيساً للوزراء مرات عدة في عصر إسماعيل، ولم يبعدِ إلا في عهد الخديوي توفيق المعروف بكراهيته للنظام الدستوري.

هذا ما كانت عليه المدن المصرية لا سيما القاهرة والإسكندرية من الانخراط في تيار الحضارة الأوروبية الجارف، ولم تكن تلك هي حال الأرياف التي انتشرت فيها الصوفية منذ عهد بعيد، وباتت الصوفية عند عامة الفقراء تعني الإسلام، وهي صوفية اختلطت فيها تعاليم الإسلام بمختلف أنواع الخرافات، ووجدت مع ذلك لدى أولي الأمر مهابة معنوية؛ فلجأ إلى زواياها الفارّون من العدالة والشطار، إلى جانب الزهاد والهاربين من ضغط التقاليد الدينية وتضييق الرأي العام على حرية الناس. وظل هذا التصوف المتوارث من زمن المماليك ينمو في ظل العثمانيين، لابل إن العثمانيين شجعوا الدروشة وقووا الإيمان بالأساطير والخرافات[229]. ومع أن حكم محمد علي قام بمجهود كبير في نشر المدارس الرسمية في الريف، فإن عدد هذه المدارس ظل دون العدد المطلوب رغم فارق المستوى بينها وبين الكتاتيب، وظل الإقبال عليها قليلاً لما لاقته من مقاومات محلية مستديمة. ولكن هذه الصوفية لم تعدم وجود مؤمنين عارفين، لا سيما بين أولئك الذين وصلتهم تعاليم السنوسية والوهابية وآمنوا بها وقرأوا بعض كتب التصوف ، فبشروا بالصفاء والحب واحتمال الأذى والصبر على الاضطهاد أملاً في نيل الثواب، والرغبة في اكتساب الصفاء النفسي. وإنْ كان هؤلاء ظلوا عرضة لهجوم العلماء أحياناً، فإنهم كانوا يرون في تعاليم التصوّف وكتبه ما هو ألصق بحاجات النفس، وكان إيمان الفقراء بهم أشد من إيمانهم بالعلماء، لما كانوا يرونه

(228) في المرجع السابق ص 214 ـ 225. وضع الرافعي نص هذه الوثيقة بكاملها نقلا عن الأهرام، 12 يوليو 1879، وجاء فيها أنه لا يُقبل نائباً من لم يكن من رعايا الحكومة المصرية، ومن لم يكن له من العمر ثلاثون سنة كاملة، وأن تكون مدة النيابة ثلاث سنوات قابلة للتجديد، والنائب يعتبر وكيلاً عن عموم الأمة وليس فقط عن الجهة التي تنتخبه، وله الحرية التامة في إبداء آرائه دون خوف من وعد أو وعيد يوجه إليه، ومذكرات النواب ومداولاتهم في الجلسات العمومية تكون علنية...

(229) توفيق الطويل: **التصوّف في مصر**، م. س.

فيهم من صدق التعالي على مباهج الدنيا وصغرها في أعينهم دونما تنفير من حب العمل ودعوة الركون إلى البطالة.

ولكن هذا النوع من رجال الصوفية لم يكن يمثل تياراً ملتحقاً بالسنوسية أو الوهابية، الحركتين اللتين أسهمتا في حركة الإصلاح الديني قبل ظهور الأصولية الإسلامية في مصر. وفيما عدا أفراد قلائل، فإن جمهرة المتصوفين كانت منضوية تحت لواء شيوخ الطرق التي انعدمت فيها الفوارق فيما بينهم وبين طائفة العلماء، وامتد سلطانهم حتى ارتفعوا فوق قواعد الدين ومقتضيات التقاليد ونظم الدولة. وكان العداء للعلم والانصراف إلى العبادة والذكر والتهجد هو القاسم المشترك فيما بينهم جميعاً. «ولا شك أن حملاتهم على العلوم كانت ذات أثر كبير في ثورة الناس على السياسة العلمية التي رسمها محمد علي باشا بعد انقضاء العصر العثماني - ومقاومتهم لمدارسه التي انصرفت عنايتها إلى دراسة العلوم الحديثة، ولا شك أيضاً أن هذه الحملات كانت ذات أثر كبير في مقاومة الأزهر لإدخال العلوم غير الدينية في برنامج دراسته»[230].

كان الإجماع السائد بين أهل التصوف في مصر هو الدعوة إلى العلم اللدني وحده، وتحريم التأويل واحتقار التفكير. وتعاون الفقهاء مع أرباب الطرق على إذاعة هذه الدعوة الخطرة التي لاقت إقبالاً واسعاً في غياب انتشار العلوم الحديثة في الريف، فكان تأويل الآيات والأحاديث في نظرهم ضرباً من الزندقة ولو جاء على يد كبار حملة الشريعة، وكان انتشار الفقر إلى جانب الانحلال الخلقي وخنق حرية الفكر مدخلاً إلى اعتبار الدنيا جسر انتقال إلى الحياة الأبدية والدار الباقية، فتعطلت بذلك حركة النشاط الاجتماعي، «والعاقل من استغل وجوده بها (الحياة الدنيا) ووقف حياته على التزام الطاعات ومواصلة العبادة والإخلاص في الذكر حتى تفنى بشريته، وتتصل نفسه بحضرة اللّه، وتنعم في رحابها بما لم ينعم به إنسان، وتستمد من معينها شتى الهبات التي لا يظفر بها أنس ولا جان، فأدى بينهم هذا التصوير القبيح للدنيا وقيمتها إلى القول بإلغاء الملكية واحترام البطالة، وإباحة التسول، وتحقير ما تنطوي عليه الحياة من لذات، وإغراء الناس بتكلف الحزن واصطناع الضيق والسعي إلى مواطن الذل، والاغتباط بالهوان، والاطمئنان للمستقبل الغامض والقناعة بالتافه من شؤون العيش، والاستهانة بالمادة، والاستهتار بالمال والاكتفاء برحمة السماء....»[231].

(230) توفيق الطويل: **التصوف في مصر إبّان العصر العثماني**، مكتبة الآداب بالجماميز، د.ت.، ص 208 - 209.

(231) المرجع السابق، ص 211.

وهكذا حصرت سعادة الدارين في العبادة والذكر، وتلقت جماهير الأرياف عن أهل الطرق هذه الآراء تلقي المؤمن المخلص لعقائده الدينية، فلا يتردد في اعتناقها ولا يبطىء في العمل بها، وحتى الذين رفضوا مبدأ التنفير من البطالة احتضنوا كثيراً من خلقيات التصوف، وكان لذلك أثره البعيد في الحياة العملية والاجتماعية والسياسية في مصر. فكان الصراع السياسي في نظرهم ضرباً من التشاحن، وما وصل إليه المصريون من فاقة وإذلال مرده إلى استهانة المصريين بدينهم وإهمالهم فروضه ونواهيه. وفيما كانت حياة المدن آخذة في التوجه نحو الحضارة الأوروبية بكل إيجابياتها وسلبياتها، ظلت الأرياف على نطاق الجماعات، وليس الأفراد، مسوقة بحكم عزلتها، بما ورثته من رواسب العصرين المملوكي والعثماني من الحضارة الدينية وحدها، وظلت مرتعاً خصيباً لكل من عادوا الفكر التاريخي، هذا الفكر الذي لا يعتمد التفريق النوعي بين الشعوب، ويرى أن ما وصلت إليه الحالة الاجتماعية في كثير من الأقطار الإسلامية مردّه إلى ظروف تاريخية موضوعية فرضت على الشعوب مسيحيّها وإسلاميّها، والتشابه في أحوال المسلمين ليس مردّه إلى عامل الدين، بل إلى عوامل تاريخية متشابهة أو متقاربة في أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي السياسية. ونسبة هذا التقارب والتشابه إلى عامل الدين هو الذي دفع الأصولية الإسلامية إلى اعتماد الدين سبيلاً لإنقاذ المسلمين، فنجحت هذه الدعوة الدينية مرحلياً في مقاومة الاستعمار كقضية تحررية فرضتها ضرورات العصر، وأسهم فيها الفكر القومي الحديث. ولكن هذا الفكر القومي كان يفرِّق بوضوح بين الاستعمار ، وبين الأفكار المستحدثة في الغرب، وكان وهو يسير في طريق البناء الداخلي، لابدّ له من الأخذ بسبل الغرب وحضارته، أما الأصولية فقد تخلّفت عن هذا الأخذ بل ناصبته العداء فوجد الاستعمار سبيله إلى اختراق مواقعها والنفاذ إلى مؤسساتها بهذا الشكل أو ذاك. فالتحصين الداخلي لم يكن يوماً تحصيناً دينياً بل تحصيناً حضارياً لا يمكن إسقاط الدين كعنصر أساسي فيه، لا سيما في البلدان التي ما زالت شديدة التشبث بالإفرازات الاجتماعية للدين في مسيرته التاريخية. أما إذا اعتمد الدين كعنصر وحيد أو كعنصر مؤسس، فإن الاستعمار لم يجد صعوبة في النفاذ، من خلال الدين نفسه، إلى شعوب البلدان الإسلامية.

والتجربة المصرية كانت تجربة غنية على هذا الصعيد؛ فعلى أرض مصر وجد التيار القومي بخيار من السلطة الحاكمة، سلطة محمد علي والقوى الاجتماعية والثقافية التي ساندته، في ظروف تاريخية حاولنا أن نقدم لوحة لها لا تخلو من استفاضة تبدو في نظرنا ضرورية. فلما أسقط هذا الحكم بسبب مقاومته للاستعمار الذي أراد أن تكون مصر سوقاً لتجارته ومصالحه الاقتصادية، نشأ

وضع اجتماعي جديد لم تعد خيوطه جميعها في يد السلطة، بل تجاذبته قوى اجتماعية متباينة وأحياناً متناقضة ومتضادة، وكان التيار القومي يتلمس من خلالها تجربة جديدة لا تخلو من مدّ الانتكاس وجزره.

ولم يكن الخط القومي الذي نشأ تاريخياً في ظل محمد علي هو الخط الأقوى في زمن خلفائه من الأسرة العلوية. فسلطة محمد علي الاستبدادية تجاهلت كلياً دور المشايخ الذين انحسر دورهم السياسي إثر التبدلات الاقتصادية التي أدخلها والي مصر. وإنْ «كان بعضهم عوناً له على تحقيق أطماعه التوسعية التي كانت تنطوي في جوانب منها ـ على إساءات لمفهوم الوحدة الإسلامية عامة والفكر الإسلامي والوطنية المصرية بصفة خاصة»[232]، فإن الفئة المستنيرة من الشيوخ لم يكن يعوزها سداد الرأي، فكان الشيخ حسن العطار يرى أن مصر لا يمكن أن تتغير أحوالها وتتجدد معارفها، وتتمكن من النهوض إلا بالانفتاح على حضارة الغرب وعلومه وثقافته، وعلى ضوء هذا الانفتاح يمكن أن يبعث التراث العربي الإسلامي العلمي والفلسفي والأدبي. هذه الدعوة التي حمل لواءها رفاعة الطهطاوي بعد عودته من باريس سنة 1831 وظل يعمل لها طوال حياته، فرفع شعار «حب الوطن من الإيمان» معتبراً هذا الحب الطريق السويّ لبناء المجتمع الصالح، والوطنية، هي، وليس الفكرة الإسلامية، الرابطة التي تشد النظام الاجتماعي بعضه إلى بعض، فعد في نظر الباحثين الرائد الأول الذي جنح بالوطنية إلى القومية المتعصبة[233]. وجاراه في هذا الاتجاه لفيف من المفكرين في ميدان العلوم والتاريخ والسياسة والأدب من أمثال علي مبارك، وإبراهيم أدهم، وصالح مجدي، ومحمد عثمان جلال، وعبد الله أبو السعود، وعبد الله فكري، ومحمد شريف وغيرهم ممن أصيبوا إثر سقوط محمد علي بنكبة دامت طوال عهد الخديوي عباس وعادت لتسترد مكانتها في عهد سعيد وتألقت من جديد في عصر إسماعيل. ولكن هذه الفئة «التي حملت لواء الثقافة في عهد إسماعيل كان من الصعب عليها أن تحقق استقلالها الفكري، بل ظل هدفها محصوراً في تخريج كوادر لخدمة الدولة بدلاً من تبصير الناس إلى حقوقهم السياسية والاجتماعية إلا في إطار ضيّق»[234].

---

(232) د. زكريا سليمان بيومي: **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1983، ص 20 - 22. وقد يكون من المفيد في هذا المجال مراجعة م. ابير: **التجديد والرجعية وإمبراطورية محمد علي**، ترجمة علي حبيب المؤمن، مجلة المؤرخ العربي، عدد 18، سنة 1981، ص 205.

(233) محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، جـ 1، ص 67 - 107.

(234) د. زكريا سليمان بيومي: **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1983، ص 25.

كان الفكر القومي الذي حمله الطهطاوي وزملاؤه وتلاميذه يعيش أزمة مزدوجة في عصر إسماعيل، تمثلت أولاهما بالاستعمار الذي جثم على صدر مصر وهو استعمار ثنائي فرنسي إنكليزي تمثل بفرض الرقابة الأجنبية على المالية المصرية سنة 1876، وتأليف لجنة التحقيق العليا سنة 1878، وقيام الوزارة المختلطة التي دخلها وزيران أوروبيان أحدهما إنكليزي لوزارة المالية والثاني فرنسي لوزارة الأشغال، وانتهت بانفراد إنجلترا في السيطرة على مصر سنة 1882. ومع أن دور فرنسا كان ثانوياً في هذه السيطرة، فإن مواجهة الاستعمار ظلت لمدة طويلة تعني مواجهة الثقافة الفرنسية بوجه عام، ومواجهة القومية المصرية التي كانت بشكل أو بآخر وليدة هذه الثقافة. أما الوجه الآخر من الأزمة فهو مسايرة ممثلي هذه القومية لمخططات الخديوي وتغاضيهم عن مقاومة قروضه وإسرافه أو نقد هذه السياسة بطريقة جد خجولة غير بادية للعيان. وكان المفكرون الشوام الذين هاجروا في القرن التاسع عشر إلى مصر، بحكم عدائهم السافر للدولة العثمانية وتأثرهم القوي بالنزعات الليبرالية الأوروبية أكثر جراءة من اخوانهم المصريين في الترويج للاتجاه العلماني وفكرة القومية العربية المناوئة لفكرة الجامعة الإسلامية.

يقظة المسار الجماهيري للتيار القومي: الديموقراطية وحماية السيادة القومية:

كان عصر إسماعيل 1863 ـ 1879 في وجهه السياسي من أحلك العهود التي عرفتها مصر الحديثة، إذ ناءت البلاد بسلطة حكومته المطلقة وإرهاقها الأهالي بالضرائب والأحكام الجائرة، ولكن هذا العهد لم يكن كذلك في وجهيه الاجتماعي والثقافي. ففي هذا العهد أينعت ثمار النهضة الثقافية التي رعاها محمد علي ونهلت من ينابيع الغرب، وأمتدت بواكير أشعتها إلى الأزهر الذي سمح بجواز تدريس العلوم الأوروبية وغيرها من المعارف بفتوى من شيخ الأزهر محمد الأنبابي تبناها الشيخ محمد البنا مفتي الديار المصرية. وزخرت مصر بالصحف والمجلات التي تداول على إصدارها الشآميون والمصريون، واضطلع التمثيل بدوره في اليقظة الاجتماعية وتلمست المرأة طريقها إلى المشاركة في الحياة العامة.

وكان لابدَّ لهذه اليقظة الثقافية والاجتماعية أن تنعكس في الحياة السياسية إثر احتلال الإدارة المالية في أواخر عهد إسماعيل ، وتغلغل النفوذ الاستعماري في مرافق مصر الاقتصادية الأهلية منها والرسمية، وأسهمت الحرب التركية الروسية سنة 1877 في إنضاج هذه اليقظة بعامل الشعور الديني الذي خشي على الخلافة المهددة بالاضمحلال، وتجزئة الإمبراطورية العثمانية، ووقوع مصر في قبضة

إنكلترا. وكان من شأن هذه العوامل مجتمعة أن تسهم في تكوين الرأي العام السياسي الذي هاله تخاذل إسماعيل في وجه التدخل الأجنبي، وانتشرت على الصعيد العام حركة قومية واسعة تطالب بالدستور تقييداً لسلطة الحاكم والوقوف في وجه الابتزاز الأجنبي لحالة مصر. وتحت وطأة الضغط السياسي للطبقة المستنيرة تحول المجلس النيابي الصوري الذي أنشأه إسماعيل سنة 1866 ليكون أداة ديموقراطية لتنفيذ رغباته ليصبح سنة 1879 مجلساً يطالب باستعادة حقوقه ووجوب عرض القوانين المالية عليه لنيل موافقته عليها قبل إقرارها.

وعلى الصعيد الشعبي العام سرى الشعار الإسلامي القائل «إن الحاكم، وإن وجبت طاعته، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم ولا يرده عن الخطأ ولا يوقف طغيان شهواته، إلَّا نصح الأمة له بالقول والعمل» ليحل محل الشعار الداعي إلى طاعة الحاكم مهما ظلم «لأن طاعته من طاعة الله، وأن كل شيء بقضاء وقدر». وانشئت جمعية «مصر الفتاة» السرية تنادي بالقضاء على حكم إسماعيل واستبداده على غرار «تركيا الفتاة» التي أنشأها مدحت باشا في تركيا للعمل على إسقاط حكم السلطان عبد العزيز، وظهرت بعدها دعوات عبد الله النديم للانتقال من المعارضة السرية إلى المعارضة العلنية التي توقظ الرأي العام وتبصِّر الشعب بما يدور حوله، وكانت الحركة التثقيفية التي رعاها الأفغاني ، وتحلق حولها عدد من المفكرين ،عاملًا بارزاً في هذا الاتجاه، وأخذت الحركة الفكرية تنتظم في نشاط اجتماعي هادف مرتبط بالسياسة ، وظهرت بدعم منه صحف المعارضة، فكانت صحيفة «مصر» التي أنشأها أديب إسحق في القاهرة سنة 1877 ثم انتقل بها إلى الإسكندرية العاصمة التجارية والصحافية التي أنشأ فيها جريدة«التجارة»،وكان الرأي السائد على أقلام كتابهما التلازم بين الإصلاح السياسي والاجتماعي، ونجحت مساعي الأفغاني في إقالة الخديوي عندما اتخذ وكلاء الدول الأجنبية من موافقة حزب الإصلاح الممثل للنخبة المثقفة في البلاد حجة لدى حكوماتهم لإجبار إسماعيل على التنازل في 1879/6/22 ليتولى مكانه إبنه توفيق الذي كان يظهر تودده لحزب الإصلاح ويعلن قبوله بمبادئه الدستورية، إلَّا أنه بعد توليته العرش بات موضع تجاذب بين حزب الإصلاح ومطاليبه الدستورية ومطالب القناصل الأوروبيين الذين أقنعوه بضرورة قطع علاقته بحزب الإصلاح، فنزل عند رغباتهم ورفض توقيع قائمة الإصلاح التي تقدم بها شريف باشا الذي لم تكن أمامه سوى الاستقالة، وفرض على الخديوي القبول برئاسة رياض باشا المعروف بعدائه للإصلاحات، فكان أول عمل قام به أن نفى جمال الدين من البلاد.

واستمر النضال القومي قوياً في عهد الخديوي توفيق، ولم يفت في عضده

نفي الأفغاني إلى خارج البلاد وإيثار العديد من زملائه وتلاميذه السكوت والاستكانة، ناهيك عمن غَرّتْهُ الوظيفة الحكومية والتقرب من ذوي النفوذ. فالأحداث السياسية المتلاحقة كانت عاملاً في إنضاج الحركة القومية وتوسيع قاعدة النضال الشعبي؛ فالرأي العام الذي كان مقصوراً على النخبة المثقفة في بداية عهد الخديوي إسماعيل اتّسعت دائرته وباتت له قاعدة شعبية في أيام الخديوي توفيق، فناضل سياسياً تحت شعار المطالبة بالإصلاح الاجتماعي والثقافي. وكثيراً ما كانت القضايا السياسية تعالج عن طريق الأدب أي استخدام الإشارة والرمز. وبهذه الطريقة الأدبية عالج عبد الله النديم القضايا القومية في مقالاته وخطبه ومسرحياته، وسار على هديه كل من سليم النقاش وأديب إسحق في جريدتهما المحروسة ومجلة العهد الجديد اللتين صدرتا أدبيتين في شهر كانون الثاني من عام 1880، وكانتا مسرحاً للأقلام التي تحضّ على التآزر وإظهار مساوىء التعصب العنصري والديني، وتتخذ من جوانب المقارنات بين أحوال الشرق والغرب سبيلاً للنقد السياسي بعد أن بات العمل السياسي محظوراً تحت طائلة الملاحقة والتشريد والنفي. فأديب إسحق نفي من مصر ليستقر في باريس متابعاً من خلال جريدته «مصر القاهرة» هجومه على الخديوي ورئيس وزرائه، وحسن موسى العقاد نفي إلى السودان عندما اعترض على طريقة رياض في تسوية الديون، وغصت المعتقلات بألوف المعارضين. واختار عبد الله النديم طريق تأسيس الجمعيات الخيرية للتعليم في بادىء الأمر سبيلاً لنضاله الاجتماعي، وهي الجمعيات التي أدرك خطرها رياض باشا فسارع إلى إلحاقها بمؤسسات الدولة ليضمن خضوعها لمحاسيبه ومحازبيه، فانصرف النديم إلى العمل الصحافي في مجلته الأسبوعية «التبكيت والتنكيت» التي صدر العدد الأول منها في 6 يونيه 1881 وهي مجلة أدبية التقى على قراءة صفحاتها الخاصة من المثقفين والعامة من طبقات الشعب في الأرياف والمدن، وكان لخبرته بمشكلات الجماهير المصرية ولغتها وأمثالها دور في اجتذاب القراء إليها من مختلف المستويات والطبقات الاجتماعية، فلم يرتد إليه من العدد الأول، الذي طبع منه ثلاثة آلاف نسخة، سوى خمسة أعداد فقط. (235) وفي هذا العدد عالج عبد الله النديم وقوع مصر تحت ربقة الديون، وانخداع فريق من المصريين بغوايات الحضارة الغربية ومغرياتها دون لبابها في مقال أدبي مشهور «مجلس طبي لمصاب بالإفرنجي»، وعلى هذا النمط من النقد الاجتماعي الرمزي كانت حملته على الجهالةوسيطرة الخرافة وإسراف أولاد الذوات.

---

(235) التبكيت والتنكيت، عدد 1881/6/13.

وهكذا، فإن التعطيل السياسي حلَّت محله يقظة اجتماعية قادتها المجلات والجرائد المعارضة التي دعت إلى محاربة «الفَرْنجة» والتقليد الزائف للطبقات الأرستوقراطية المغرقة في تقليدها لعادات الغرب، واتخذ الدفاع، على صفحاتها، عن اللغة العربية، صفة الدفاع عن التراث القومي، لأن إضاعة اللغة إنما هي ظاهرة من ظواهر التخلي عن الذات المصريَّة، في وطنيتها ومعتقداتها وأفكارها، كما اتُخذ الدفاع عن اللغة واجهة للنقد السافر للنظام الاجتماعي الذي تحكمت فيه الرأسمالية الأوروبية والأرستوقراطية التركية، وإظهار العلاقة بين حياة البذخ التي يحياها هؤلاء وفقر الفلاح الذي هو أساس النعمة القومية في البلاد، وكان الجيش في طليعة من أفاد من هذه الحركة التثقيفية التي انتظمت فيها الجماهير المصرية فأخذت تختمر في نفوس الضباط المصريين فكرة الثورة على التفرقة العنصرية بين الأتراك العثمانيين وفئات الشعب المصري، وكان تدخل الجيش في بداية حكم توفيق عام 1881 بداية لعهد جديد من النضال الوطني المصري . وإن كانت حركة الجيش قد بدأت مطلبية لإعادة المسرحين من الضباط، وكان عددهم /2500/ الفين وخمسماية، فإن انضمام الشعب إلى حركتهم والدفاع عنها كان إعلاناً عن غضب الأمة وسخطها على سياسة الحكام.

وهكذا كان النضال القومي يتجه نحو الالتصاق بالقواعد الشعبية التي تحملت العبء الأكبر من مساوىء التدخل الأجنبي لا سيما الطبقات الفلاحية وصغار المنتجين من التجار والعمال وأصحاب الحرف، وهي الطبقات التي رأت في ثورة عرابي تحقيقاً لمطامحها، فانضوت بصدق تحت لوائها ودافعت عنها واكتسب صاحبها عرابي شهرة واسعة في أوساطها. وإن كانت الأحزاب المعارضة قد تجمّعت في حزب واحد أُطلق عليه اسم «الحزب الوطني» تارة «والحزب المصري» تارة أخرى، فإن هذا الحزب عرف في الريف باسم «حزب الفلاحين». وفي خضم هذا التجمع المعارض استعادت الطبقة المتعلّمة ثقتها بقدرتها على العمل، وكان تطلعها إلى الدستور يحمل في جذوره إشراك الجماهير إشراكاً حقيقياً في حكم البلاد، تلك الجماهير التي كانت صاحبة المصلحة الحقيقية في إرساء قواعد الحكم الوطني المستقل، ولذا كانت حريصة على أن يترجم ولاء الأمة لقائدها عرابي في صورة عرائض تشكل نوعاً من الاستفتاء الشعبي العام تولي فيه الأمة هذا القائد ثقتها في مواجهة استبداد الحكام، واستطاع أن يجيب على اعتراض الخديوي توفيق في صلاحية الجهادية للتدخل بالشأن العام «أنا لا أتقدم بهذه المطالب بصفتي العسكرية بل بصفتي نائباً عن الأمة»، ونزل الخديوي منصاعاً لمطالب العسكر، وجرت الانتخابات النيابية إثر سقوط وزارة رياض تحت شعار محاربة

الاحتكار السياسي من قِبل الموسرين والسياسيين المحترفين، وتحت شعار عدم تقييد سلطة المجلس بما يصدر إليه من الوزراء فيصبح صورة وهمية لا حقيقية لها.

وفي عهد الخديوي توفيق حُسم النقاش حول كفاية الأمة وأهليتها للقيام بمهمات التمثيل النيابي دونما انتظار للتدرج البطيء لتعويد الشعب القيام بمسؤولياته العامة وهي النظرية التي طرحها الشيخ محمد عبده، وساد الرأي القائل بأن لا خوف على الطبقات الشعبية من تحسس صالحها الوطني، وأن الفكر السياسي ينمو ويتطور بالممارسة، وبدون الوقوع في الخطأ والصواب والتغيير والتبديل لا تتطور الأفكار وتتحسن الأعمال. وأخذ الفكر السياسي يتجه نحو العلمانية في نهايات عهد إسماعيل. فيروي عبد الله النديم في مذكراته السياسية[236] كيف أنه لما عاد إلى القاهرة وعاود تردده إلى مجالس الأفغاني بقهوة متاتيا، وجد أن أحاديث الندوة قد تبدلت، وحديث الأفغاني الذي كان في أول الأمر يدور على الإصلاح الديني باعتباره الطريق للإصلاح السياسي والاجتماعي بات يتناول هذه القضايا تناولاً مباشراً، ويتحدّث حديثاً عنيفاً عن الظلم الاجتماعي الذي تنوء به أعناق المصريين ومظالم إسماعيل والتدخل الأجنبي ، ويدعو إلى حرية الرأي والحكم الديموقراطي، ويقارن بين الحكومات الغربية وتحررها والحكومات الشرقية واستبدادها، ويدعو إلى التكتل الشعبي، وتكوين الرأي العام وتنظيمه، كما وجد أن أستاذه الأفغاني لم يعد يقصر مجالسه على الخاصة، بل يقرب إليه العامة ليتكوّن منهم رأي قومي وجبهة وطنية شعبية، وكان الذين يرتادون مجلسه يتبينون من أحاديثه سوء حال أمتهم، ويتفهمون مواضع بؤسهم، ويتبصّرون بأسباب الفقر والمذلة، والسبل التي تخرجهم من الظلمات إلى النور.

ولما بعثه حزب الإصلاح إلى الإسكندرية سنة 1879 هاله أن رأى أحاديث الجماعات فيها قد اتشحت بثوب ظاهر الجد والرصانة في الأمور الخطيرة المتصلة بمستقبل البلاد وأعمال الحكام ومصالح الأهالي، وتتردّد على الألسنة كلمات ومصطلحات جديدة، منها صندوق الدين، وتدخل الدول الأجنبية، والشورى ومجلس النواب، والظلم والاستبداد، والاستقلال والحرية والوحدة القومية بين الأقباط والمسلمين، والصحافة ودورها، والجمعيات والندوات الخطابية وأثرها، ونحو ذلك من الأحاديث التي تنشر الوعي القومي بين الجماهير، ولا شك أن هذا الوعي وُظّف بأكمله في إبان الثورة العرابية. وإن كانت هذه الثورة قد مُنيت

(236) عبد الله النديم ومذكراته السياسية، تحقيق الدكتور محمد أحمد خلف الله، القاهرة، 1956.

بالهزيمة المعروفة، ووقعت البلاد إثرها في محنة كبرى، وقبض على زعماء الحركة الوطنية حتى أولئك الذين فرّوا إلى الخارج، فإن جذوة هذه النهضة الجديدة لم تنطفيء، وظلت آمالها راقدة في النفوس، يكفينا دليلاً على ذلك أن عبد الله النديم الذي نجا من الاعتقال استطاع أن يتخفى في مدن البلاد وقراها طيلة تسع سنين، ويجد من المتعاطفين مع الثورة من يلجئه ويخفيه ويحميه رغم تشدد الحكومة في تتبع آثاره وملاحقة منْ يمد له يد العَوْن. وكان من ظواهر هذه اليقظة، التي ظلت تتكامل طيلة عهد الخديوي توفيق ، مجاراة الخديوي عباس الثاني شباب الأمة في شعورهم الوطني، إذ عزم منذ توليه الحكم بعد أبيه في 1892/2/3 على استرداد حقوق البلاد في وقت كان فيه الإنكليز قد وضعوا أيديهم على كل شيء، وكان ناقماً على جده إسماعيل وإسرافه، وعلى والده توفيق واستسلامه، وباشر، منذ توليه العرش، الاتصال بالشعب عن طريق الرحلات إلى المديريات ومقابلة الأعيان، وزيارة المدارس ومباشرة الإشراف على الأعمال بنفسه عن طريق الاتصال بالمديرين، وتكليف المختصين كتابة التقارير عن أحوال الإدارات العامة. وفي عهده بدأت تظهر التيارات السياسية، وبدأت آراء الأحزاب تتجلى بحرية في اتجاهات الصحف، وظهر التياران السياسيان ، الحركة الوطنية ومناصرتها لميول عباس التحريرية، والاتجاهات المؤيدة للسياسة الإنكليزية . وفي هذا العهد تألقت شخصية مصطفى كامل الوطنية الذي أسمع العالم الغربي في حواضره الكبيرة صوت مصر المطالبة بجلاء الإنكليز عن مصر وقناة السويس، وسجل ذروة انتصاراته في فضح الإنكليز في قضية دنشواي مما اضطر إنكترا إلى عزل حاكمها العاتي في مصر اللورد كرومر.

كانت سلطة محمد علي أول سلطة قومية عرفها العالم العربي الحديث مع بداية القرن التاسع عشر؛ فهي السلطة التأسيسية الأولى للقومية في توجهها العلماني، وفي سلطتها المركزية، وفي مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وفي الإيديولوجية التاريخية التي قامت عليها هذه المؤسسات، وفي مفهوم السيادة التي تستمر في ظلّها التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتبني الحضارة التي تجمع بين الخصائص القومية والامتداد العالمي في غير إفراط أو تفريط، وتخلق الشخصية الإنسانية الفاعلة الجامعة بين الانتماء القومي والتطلع الإنساني العالمي.

وهذه السلطة القومية الأولى لم تخلق من العدم، ومن الخطأ الظن أنها فعل رجل، بل هي محصلة تفاعلات تاريخية محلية وإقليمية وعالمية وعاها فكر ثاقب، فكانت شخصية محمد علي هي المرشحة لقيادة هذه المسيرة الجديدة في أرجاء

عالمنا العربي. فالظروف التاريخية هي التي مهدت لقيام هذه السلطة الإيديولوجية سياسياً وممارسة سياسية ، ونحن لن نكون بعيدين عن الواقع التاريخي عندما نزعم أن الغزو الفرنسي لمصر أسهم إلى حد بعيد في تكوين هذه الإيديولوجية السياسية، وأفسح انشغال الدول الأوروبية في حروبها داخل القارة فيما بين 1805 ـ 1815 في الانتقال بهذه الإيديولوجيا من صعيد التصور إلى صعيد الممارسة والفعل، ولم تكن الأوضاع المضطربة في مركز الخلافة العثمانية والأطراف أقل شأناً في قدرة هذه المؤسسة القومية على الاستمرار.

ولكن هذه السلطة القومية في مركزيتها وفي أبعاد تطلعاتها الإنمائية كانت تشكو الفراغ الشعبي، أي القاعدة الشعبية التي أرست أسس النظم القومية الأوروبية ، وكانت في أساس تصحيح المسار الديموقراطي الاجتماعي في الغرب، والذي كانت تعطله المصالح الرأسمالية وتنحو به نحواً استبدادياً، وكانت إمبراطورية نابوليون المثال الأبرز لهذا التحول عن فلسفة الديموقراطية التي قامت على أركانها الثورة الفرنسية، وكان إسقاط حكم محمد علي يندرج في هذه الظاهرة الرأسمالية نفسها، إذ كانت الرأسمالية الإنكليزية هي المستفيدة الكبرى من تحجيم سلطة والي مصر ومشاريعه التي كانت عقبة في غزوها للأسواق العربية في المشرق العربي، كمدخل للانقضاض على المؤسسات القومية داخل مصر نفسها بعد وفاة الوالي.

ولا شك أن الغزو الإنكليزي المقنَّع لمصر الذي كان مقدمة للغزو العسكري ثم الاحتلال كان من طبيعته أن يخلق الجدلية التي أيقظت الشعب المصري للدفاع عن مؤسساته القومية، وعادت بذلك القومية إلى الشعب أي إلى مرتكزها الطبيعي باعتباره الحامل لمقولة التقدم في المشروع القومي. وفي حقبة غياب اليقظة القومية الشعبية نشأت استبدادية الحكام في الداخل وضعفها وتهاونها، إزاء السيطرة الأجنبية، وكان الربع الأخير من القرن التاسع عشر حقبة التأسيس للسلطة القومية على مستوى الشعب أي حقبة اليقظة للدفاع عن المؤسسات التي أرساها محمد علي في بداية القرن، وحماية هذه المؤسسات وتطويرها وإحلال السلطة الشعبية محل سلطة الحاكم المستبد. وإبان هذا المسار كانت المقولة الأساسية للفكر القومي تزداد قوة وترسخاً وهي التلازم بين مفهوم السيادة ومفهوم الحرية، فلا سيادة في ظل الاستبداد ولا تحرر في ظل غياب الحرية، ولكنها الحرية التي لا تمسّ السيادة القومية بسوء، الحرية الاجتماعية التي يمارسها الأفراد في حدود الحفاظ على الهيئة العامة للكيان الوطني صاحب السيادة العليا.

ولا نرى أنفسنا مغالين عندما نذهب إلى القول إننا في مفهوم السيادة

القومية ما زلنا إلى اليوم مدينين لتجربة محمد علي الرائدة، رغم كل ما ألحقته الإيديولوجيات الليبرالية العالمية والمحلية بهذه التجربة من تشويش وتشويه هما من باب التجني، كما نحن مدينون لتجربة الشعب المصري في نضاله الديموقراطي في الربع الأخير من القرن الماضي. إننا مدينون لهاتين التجربتين الرائدتين، لأن قرننا العشرين لا سيما النصف الأخير منه كان في نضاله ينشد تحقيق هاتين التجربتين معاً، ولكن هاتين التجربتين ما زالتا حتى زماننا تتجاذباننا وكأن وجود الواحدة هو نقيض للأخرى،فما زلنا نقع على مستبد بانٍ أو طامح إلى البناء يعطل الديموقراطية، وحكم ضعيف يعطل باسم الديموقراطيةِ المزيفة مفاهيم السيادة، وكأن لا مصالحة بين السيادة الوطنية والديموقراطية. وفي ظل المسار التاريخي لهذا التجاذب كانت نشأة الأصولية السياسية. نوعاً من أنواع الممانعة ضد التدخل الأجنبي، ولكن هذه الممانعة المرتبطة بالتراث الديني وحده أوقعت نفسها في أزمة نشأت جذورها مع الأفغاني وتلميذه محمد عبده وما تزال مستمرة.

الفصل الثاني

نشأة الأصولية السياسية ومرتكزات مبادئها عند الأفغاني

كانت يقظة الفكر القومي، على مستوى الجماهير المصرية، نتيجة لجدلية عاملين رئيسيين : الوعي الاجتماعي والثقافي، والنضال ضد التدخل الأجنبي المتمثل في الغزو الاقتصادي الذي تحول في الربع الأخير من القرن التاسع عشر إلى احتلال عسكري بريطاني لمصر، البوابة الكبرى الموصلة بين الشرق الآسيوي والقارة الإفريقية، العالمين اللذين خضعا لتقاسم الاستعمار الأوروبي لا سيما فرنسا وإنكلترا. وهذا الغزو الاستعماري الذي أيقظ الشعور القومي في هذه الأقطار، أيقظ في الوقت ذاته الشعور الإسلامي الذي أصيب بصدمة عنيفة إثر تفكك الروابط الإسلامية الجامعة بين أجزاء الإمبراطورية العثمانية.

ولا شك أن هذه العوامل السابقة مجتمعة أيقظت الفكر الإسلامي على حقيقة الضعف الذي انتاب الإسلام في مواجهة التيار العلماني ودفق الحضارة الأوروبية وجشع الاستعمار، وكانت مصر بما وصلت إليه من مستوى فكرى وتقدم حضاري تربة خصبة للاستجابة لدعوات الأفغاني الأصولية في توحيد صفوف المسلمين لنصرة دينهم وأوطانهم [237]. فتجمع حوله التواقون إلى الحرية، ومحبو العلم، والحريصون على إنهاض قومهم من ظلمات القرون الماضية من أمثال محمد عبده، وعبد الكريم سلمان، وإبراهيم اللقاني، وسعد زغلول وإبراهيم

---

(237) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة 1979، ص 37 - 75. وقد ظل محمد عبده لحقبة من الزمن اسيراً لأفكار الأفغاني، وكانت مراسلاته لأستاذه الأفغاني تفيض بالإعجاب، وكان يخاطبه فيها بمولاي المعظم، والخادم المطيع وغير ذلك من العبارات التي استهجنها رشيد رضا لما فيها من إغراق في التعظيم، (رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، مرجع سابق، ص 299).

الهلباوي وغيرهم من طلبة الأزهر الـذين وجدوا في دروس الأفغـاني، وكيفية اختياره للكتب الدينية والفلسفية القديمة، وطريقة تقديمها، نمطاً جديداً لم يألفوه من قبل. فقد قامت تعاليمه في ميدان السياسة على مقاومة الاستعمار والحكم المطلق، وإشراك الشعب في حكم نفسه بنفسه عن طريق نواب يرعون مصالحه ويسهرون على إسعاده. وإنْ كانت هذه المبادىء استنـدت في الغرب إلى روح تشريع علماني تاريخي، فإنها عند الأفغاني انطلقت من جوهر الدين الإسلامي نفسه، فتراه في كتابه «الرد على الدهريين» الذي ألّفه في حيدر آباد سنة 1886 بعد خروجه من مصر، يثبت أن الدين أساس المدنية، والكفر فساد العمران، ويهاجم مذهب داروين في النشوء والارتقاء، لأن هذا المذهب قد أثار موجة من الإلحاد تودي بالحياة الروحية في الشرق، وهي كل ما تبقى له من تراث السلف. فالدين اكسب عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم. أما العقائد الأولى فهي:

1 ـ التصديق بأن الإنسان ملك ارضي وأنه أشرف المخلوقات.

2 ـ يقين كل ذي دين أن أمته اشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال.

3 ـ والثالثة يقينه بأن الإنسان جاء إلى الدنيا كي ينجز كمالاً يهيّؤه للعروج إلى عالم أرفع من هذا العالم الدنيوي. أما الخصال الثلاث فهي الحياة والأمانة والصدق. ويتميز الإسلام على غيره من الأديان بمزايا عديدة، منها صقل العقول بالتوحيد، وتطهيرها من لوثة الأوهام، ومخاطبة العقول حتى تؤمن، فلا يقبـل الاعتقاد بدون دليل، وحرصه على تعليم الأمة ذكوراً وإناثاً»[238].

كان الدين عموماً والدين الإسلامي على وجه الخصوص هو محور فكر الأفغاني الاجتماعي والسياسي. ولما كان الدين الإسلامي يتميز بخصوصية جمعه بين اليقينيات اللاهوتية ونظام الحياة الاجتماعية والعقلية وقواعد السلوك، فإن الأفغاني كان شديد الإلحاح على تصوير الإسلام بوصفه ديناً وحضارة، ووحدة سياسية دينية وقومية في آنٍ واحد؛ فالأصل العقلاني في هذا الدين لا تعوزه القدرة على استيعاب الجانب التقني من حضارة الغرب، ولا الجانب الليبرالي من أفكاره الاقتصادية والسياسية، وإمكانية التصدي في الـوقت نفسه لضغـوطه الاستعمارية التي غزت الأقاليم الإسلامية بشبه كاملها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

(238) جمال الدين الافغاني: الرد على الدهريين، القاهرة، 1955، ص 31 - 39.

ولم يكن هذا التصور نتيجة لمطالعات نظرية في التراث الإسلامي الديني واجتهاداته وفلسفته التي وعاها الأفغاني بعمق وحسب، بل نتيجة لممارسات سياسية عاناها في أفغانستان والهند واسطنبول، التي أراد أن يلعب دوراً قيادياً في سياساتها المحلية قبل قدومه للاستقرار في مصر سنة 1871 وبعد خروجه منها سنة 1879 [239]. فقد أثبتت الأحداث التي شهدها العالم الإسلامي ما بين 1871 - 1884 عجز الخلافة العثمانية عن الإمساك بمصيرها ومصير ولاياتها؛ فمركز الخلافة كانت تتحكم بفرماناتـه المصالـح الأجنبية[240]، ومصر الغـارقة بديونها خضعت ماليتها لرقابة ثنائية فرنسية وإنكليزية ما لبثت أن تحولت إلى مشاركة سياسية في الحكم سنة 1878، ثم إلى احتلال إنكليزي سنة 1882 سبقه احتلال فرنسا لتونس سنة 1881. وتفسير الأفغـاني لهذه النكبـات المتلاحقـة جميعها يتمحور - كما هو مثبت في العروة منذ بداية صدورها سنة 1884 [241] - حول جهل المسلمين بدينهم الصحيح، والهجوم على الحكام الذين حادوا عن الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية، ومجّدوا التعصب للوطن على حساب التعصب للدين، فيما المستعمرون هم أكثر الناس عصبية لدينهم في كل ما تجري عليه سياساتهم. فهو في هذا السياق ينظر إلى التوسع الاستعماري بوصفه امتداداً للحمـلات الصليبية، ولا بدّ في مواجهة هذا التوسع الأوروبي من اعتماد الإسلام، لا كمجرد عقيدة دينية أو مجرد مجموعة نموذجية لأسس اجتماعيـة، بل كوحدة سياسية ذات أهداف تحريرية تخلص كل الأراضي التي يسكنها المسلمون من السيطرة الاستعمارية، ولا سيما السيطرة الإنكليزية. ومن هذا المنطلق التحريري المتصدي

(239) أقام الأفغاني في الهند (1879 - 1882) ثم في أوروبا (1883 - 1885) ثم في إيران (1886 - 1891) وانتهى في تركيا (1892 - 1897). وفي الهند ازداد إحاطةً بأوضاع المسلمين هناك مؤكداً على وحـدة المسلمين ضد الاستعمار البريطاني وإعادة بناء الحكم على الأصول الاولى في صدر الإسلام، واقتنع بأهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه الخلافة العثمانية في تحرير المسلمين وتوحيدهم وإعادة عصر النهضة الإسلامية، كما اقتنع من خلال تجربته الشخصية ان السيطرة الإنكليزية على مصر التي وقعت إبّان منفاه تعادل في خطورتها على المسلمين سيطرة الإنكليز على الهند. وفي باريس اسس مجلة «العروة الوثقى» في آذار سنة 1884 التي حرصت على المبادىء الستة التالية: 1 ـ ان الدعوة إلى مساندة الدولة العثمانية على اساس انها جامعة للشرقيين على اختلاف أجناسهم. 2 ـ الدعوة إلى وحدة الشرق والشرقيين. 3 ـ الحملة الشديدة على الإنكليز وسياستهم في الهند ومصر. 4 ـ تبصير الشرقيين بانحدار احوالهم وقلّة عقولهم وفساد اخلاقهم. 5 ـ التنبيه إلى خطورة التغلغل الأجنبي في بلاد الشرق. 6 ـ الدفاع عن الإسلام. (د. علي شلش: مجلة باريس، عدد 6 آذار، 1985. كتابات الأفغاني المعلومة والمجهولة، ومجلة الوحدة عدد 16، كانون الثاني، 1986. «العروة الوثقى، جوانب مجهولة».

(240) **العروة الوثقى**، «الجنسية والديانة الإسلامية»، دار الكتـاب العربي، بيـروت، لبنان، ص ص 49 - 62.

(241) **العروة الوثقى**، «زلزال الإنكليز في السودان»، **المصدر السابق**، ص ص 187 - 192.

للخطر الخارجي الجديد نستطيع أن نعي الوجه الثوري لأصولية الأفغاني السياسية.

عاش الأفغاني في عصر سيطرة الاستعمار الأوروبي وتأخر الإسلام، ولم يغب عن فكر الأفغاني أن الغزو الأوروبي العسكري هو رمز لتقدم حضاري قوامه العقل، وأن الشرق لا يتقدم إلا بتعلم فنون الغرب، ولكن لهذه الفنون خلفية فكرية شاملة، لا بل نظاماً فكرياً مخالفاً للخلفية الاجتماعية والفكرية الشاملة في الإسلام، والإقبال على هذه الفنون دون الإصلاح المسبق للأحوال الدينية يهدد كيان الأمة وسيادتها بأجمله، فلا بدّ من خلق مدنية مزدهرة، ولكن على أساس الدين الإسلامي الصحيح. وهذا الإسلام الصحيح يرتكز على القرآن الذي حدد الشريعة لسلوك المسلم في حياته الفردية والاجتماعية، ودعاه إلى النظر والتأمل العقليين، ولذا دعا الأفغاني إلى حياة الإسلام على أساس عقلاني يأخذ بالاعتبار روح العصر [242]، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد أمام كل مسلم، مؤكداً على أن هذا العالم الزائل يخضع للعقل البشري المطلق، وفي ذلك التقى مع الفلاسفة العقليين في الإسلام، الفارابي وابن سينا وابن طفيل، وآمن مثلهم بالتوحيد النهائي بين الفلسفة والنبوة، فما يتلقاه النبي بالوحي هو عين ما يستطيع الفيلسوف قبوله بالعقل، والفارق هو في الطريقة التي يصل بها كل منهما إلى غايته، طريقة الاستدلال بالنسبة للفيلسوف وطريقة الرموز الدينية للعامة. فالإنسان مستخلف في الأرض، ودور الله يقتصر على كونه الخالق الذي قدم فقط أساس الوجود، والانحطاط الذي لحق بالمسلمين مرده إلى إسقاطهم دور العقل في فهم تعاليم القرآن وحكمته وتعاليمه، هذه التعاليم التي تعتمد على قانون السببية، بما في ذلك الإرادة الإنسانية التي تعتبر حلقة في هذه السلسلة التي يمسك الخالق ببدايتها.

ولكن الأفغاني الذي دعا إلى توسيع باب الاجتهاد في الدين بما يساير تطور المدنية كان مغالياً في تشدده بكل ما يمس جوهر الدين الإسلامي، فهاجم البهائية لأنها تقول بالانبثاق [243]، كما هاجم في رده على الدهريين كل المذاهب التي تفسر الكون تفسيراً مادياً بدءاً بديموقريطس، وانتهاءً بداروين، مروراً بنظرائهما في الإسلام، ورفض دعوة أحمد خان في تأويل القرآن وفقاً لمبادىء العقل والطبيعة، أي اعتماد نواميس الطبيعة المستنبطة بالعقل كقاعدة يتم على أساسها تأويل

(242) الرد على الدهريين، ص 86.

(243) الانبثاق (Fulguration) مصطلح استعمله «ليبنتز» ليدل به على طريقة خلق المونادو علاقتها بالذات الإلهية. فالله وحده هو المبدأ الأول، والجوهر البسيط الذي تصدر عنه المناداة بضرب الانبثاق المستمر من لحظة إلى أخرى.

الإسلام والحكم على الأفعال البشرية، واعتبر الأفغاني هذه الدعوة شبهة إنكليزية من شأنها أن تقدس العقل والطبيعة وتضعهما موضع الخالق، وتسقط دور النبوة في إبلاغ رسالة الله للبشر[244]، وفي ذلك قيَّد الأفغاني العقل في حدود الشريعة.

وإن كان الأفغاني يوافق المستشرقين الأوروبيين بأن الأديان مهما اختلفت أسماؤها متشابهة، ولا يمكن أن يقوم بينها وبين الفلسفة أي مصالحة بسبب اعتماد الفلسفة على العقل وحده في الوصول إلى الحقيقة، وتحريرها العقل من كل تصور مسبق، فيما الدين يفرض على الإنسان إيمانه، فإن الأفغاني يعتبر هذه المقولة خاصة بالنخبة، لأن الفكر الحر القائم على أساس العقل المطلق غير مستحب لدى الجماهير، لا بل يوقعها في التصورات الفاسدة. وعندما يُتَصَدَّى لأمر الأديان، التي وإنْ كانت ضرورية لتحرير الإنسان من بربريته، فإنها توقعه في السكونية والجمود وتجنح به إلى عدم التساهل، يردّ الأفغاني أن هذا صحيح، ولكن في هذه الحالة لا بدّ من الإصلاح، وقد حدث هذا في المسيحية الكاثوليكية فأصلحته البروتستانتية، وهذا ما ينتظر أن يقوم به الإسلام.

كان الفكر الأوروبي الذي تأثر به الأفغاني يعتبر الدين عامل استقرار أخلاقي وروحي؛ وعلى هذا الأساس لجأت إليه التيارات الإنسانية ليخفف من الفوضى المادية التي خلفتها الثورة الفرنسية وشغل حيزاً بارزاً في فلسفة أوغست كونت. ولم يخرج المفكران غيزو ورينان عن جوهر هذا المفهوم للدين؛ فقد كان غيزو يضع الدين والعقل على مستويين مختلفين، الأول منهما روحي أخلاقي، فيما الثاني مدني يرتبط به التطور الاجتماعي، أي زيادة القوة الاجتماعية، والرفاهية الاجتماعية، وتطوير مواهب الإنسان الفرد ومشاعره، وإقامة الوحدة والتضامن الاجتماعي[245]. وذهب رينان إلى أن الدين على العموم، والإسلام على الخصوص، يقتل الإرادة ويقيد العقل[246]، وأن التقدم لا يتم إلا بفصل الدين عن الدولة، وأشار إلى النتائج المفجعة التي ترتبت على المزج بين هذين الحقلين، حقل العلم الذي تنتصر به المدنية، وحقل الدين للتعبير عن المثال الخلقي، أي عن الجمال على الصعيد الروحي، وهو المثل الأعلى لنكران الذات الذي يجسده يسوع أكمل تجسيد. فالقاسم المشترك بين حقلي العقل والدين، إذا ما فُهما على حقيقتهما بَانَ أن عدوهما هو «المادية المبتذلة أي دناءة الإنسان الأناني»[247]. وفي معرض حكمه

(244) J. les Debats 18 أيار سنة 1883 كما وردت في الترجمة الفرنسية لكتاب الأفغاني في الرد على الدهريين، ص 176 - 177 نقلاً عن البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت، 1977، ص ص 153 - 154.

(245) F. Guizot: **Histoire de la civilisation en Egypte,** Lecture I., Paris, 1838,

(246) E. Renan: **Histoire des Origines du Christianisme,** 8 Vol., TI., Paris, 1863 - 1883.

(247) E. Renan: **L'islamisme et la Science,** Paris, 1883.

على الإسلام بأنه زائل بانتشار العلم الأوروبي الحديث، يستشهد رينان بوصف الطهطاوي لباريس فيقول «إن الشباب الشرقي الذي يأتي المدارس لينهل منها العلوم الأوروبية يعود حاملاً مع هذه العلوم ما هو ملازم لها وغير منفصل عنها، الطريقة العلمية والروح التجريبية وحس الواقع، واستحالة الإيمان بالتقاليد الدينية المكونة بصورة واضحة بمعزل عن كل نقد»[248].

وفي مقابل هذا الفكر الأوروبي الذي ألمَّ الأفغاني بخطوطه الكبرى، ظل ثابتاً على موقف واحد هو أن الدين الذي خضع للتجربة الأوروبية هو الدين المسيحي ذو النزعة الإيمانية المطلقة، لبعد تعاليمه عن معالجة الأمور الدنيوية، وكل ما هو دنيوي في هذا الدين كان عن طريق الممارسات الخارجية التي ليست هي من أصوله، ولذا ينجح الإسلام حيث سقطت المسيحية. فروح الإسلام المتجسد في الجماعة الإسلامية هي ملكة نبوية وملكة فلسفية، فتستطيع الدولة في الإسلام أن تستقر على أساس عقلي، كما تستطيع أن تجمع بين الملكتين دون تناقض[249]. فالملكة العقلية لا تنفي الملكة النبوية، وإنْ كانت الثانية مصدرها الوحي وتُنَالُ بالرياضة الروحية والتأمل، فيما الأولى تُنال بالتفكير والدرس. فإن القاسم المشترك بينهما هو الإنسان الفرد، وتضامن الأفراد في المجتمع أو الجماعة الإسلامية، وعلى هذا الأساس يمكن إعادة النظر في الوضع الإسلامي على ضوء تقدم العلم والحضارة والمعارف الحديثة. فهذا الدين لم ينزل لعصر، وجوهره لصيق بالوجود في استمراريته، والوقوف به عند حدود الماضي من شأنه أن يوقع في التحجر والجمود. والتفسيرات والشروح في معظمها لم تتجاوز هذا الماضي ومن هنا خطرها على الإسلام، والعودة إلى أصل الدين، إلى القرآن والسُّنة قبل وقوع الخلاف ونشوء المذاهب، من شأنها، إذا فتح باب الاجتهاد، أن تستوعب أكثر التطورات تحرراً، وأن لا تتعارض مع أي تغيير ينشد الحقيقة في الفكر والمجتمع، وجهل المسلمين لهذه الحقيقة هو سبب انحطاط العالم الإسلامي[250].

إن الحضارة من خلق الإنسان، والنظام السياسي جزء لا يتجزأ من هذه الحضارة، والإسلام لم يعطِ شكلاً محدداً لهذه الحضارة. كما أنه لم يدعُ إلى نظام سياسي بعينه، شرط الاّ يناقض الجوهر الأخلاقي والتوحيدي والإنساني لتعاليم الإسلام، وهذا الجوهر حق الاجتهاد فيه منوط بكل مسلم، وإنْ كان

---

(248) E. Renen: **L'Avenir de la Science,** Paris, 1890, P. 50.

(249) محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده،** جـ 1، القاهرة، 1947، ص ص 30 - 31.

(250) **العروة الوثقى،** عدد 2، ص 167.

العلماء هم الأقدر على هذا الاجتهاد والحفاظ على توحيده. ولذا عُدَّ العلماء روح الأمة وقلب الشعب المحمدي، وهذا الروح إذا ما حوفظ عليه يبقى الشأن السياسي شأناً مدنياً؛ فسقوط الخلافة ببغداد، وقيام الدويلات المستقلة لم يؤذن بسقوط الإسلام، لأن قوام التوحيد كان في العلماء المحافظين على العقيدة الصحيحة، وليس في الخلفاء إلا من حيث كونهم يرعون هذه العقيدة.

كانت اجتهادات الأفغاني وتخريجاته في العقل موضع أخذ ورد، وكان من بينها ردود الأئمة على الفلسفة العقلية التي اعتمدها الأفغاني أساساً لمبادئه الاجتماعية والسياسية، وقديماً تصدى الغزالي للعقل في فلسفة الفارابي وابن سينا وأتباعهما، وأظهر تهافت نظريتهم ووصل بهم إلى حد التكفير، ثم عاد ابن رشد فأظهر تهافت الغزالي، مبيناً مواطن الضعف التي نفذ منها الغزالي للهجوم على الفلاسفة العقليين باسم العقل والإيمان في آنٍ معاً، وظلت ساحة الفكر الإسلامي مفتوحة لهذين التيارين اللذين ظل لكلٍ منهما تلاميذه، ولكنّ هذين التيارين استمرا يستيقظان، كما كانت حال النشأة، على تعاطيهما مع الفكر الوافد، اليوناني قديماً ثم وريثه الأوروبي حديثاً. ولكن الجديد أن العقل الذي ألح عليه الأفغاني لم يكن مقصوداً لذاته، بل لغايات اجتماعية وسياسية. وإنْ وجد هذا العقل الاجتماعي نصراء له وتلاميذ، خاصة في مصر التي نالت حظاً من التنوير إبان حكم محمدعلي، فإنه لقي الصد من المحافظين السُّنة، والعداء من محافظي المتصوفين الذين كان خير منّظر لهم لدى الباب العالي أبو الهدى الصيادي، المدافع عن حق السلطان العثماني في الخلافة، باعتبارها ضرورة إيمانية انتقلت شرعياً من أبي بكر إلى العثمانيين، وعلى المسلمين أن يطيعوه حتى ولو أمرهم بمخالفة شرائع الله، لأن الله أقوى منهم على تغييره[251].

كانت أصولية أبي الهدى الصيادي تيوقراطية إقطاعية شخصية في منحاها السياسي، مغرقة في الانغلاق والتطرف في منحاها الديني، ولكنها كانت هي الأخرى ردة طبيعية لتوغل نفوذ الغرب في الأقطار الإسلامية، الروس في القوقاز والتركستان والفرنسيين في إفريقيا، والبريطانيين في الهند. وإنْ كانت هذه الأصولية وجدت في القوانين العلمانية التي أدخلتها الليبراليات الأوروبية على النظم الإسلامية خطراً أساسياً على السيادة الإسلامية وتفكيكاً لوحدة المسلمين، فإنها لم تستطع تجاهل التكوين القومي الذي دعت إليه الفلسفات السياسية الأوروبية، وفي طليعة هذه المقومات اللغة العربية التي تنطق بها غالبية المسلمين

---

(251) أبو الهدى الصيادي: داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد.

في العراق وبلاد الشام ومصر، وبنسب متفاوتة في أقطار الشمال الإفريقي. فهذه اللغة هي لغة القرآن مصدر كل تشريع إسلامي، ولغة الحديث المساعد على تفسير آيات القرآن عند اختلاف الاجتهاد. وهذا ما يفسر لنا التجمع الديني - القومي الذي كان عماد حكم السلطان عبد الحميد، والذي كان قوامه مشايخ العرب من أصحاب الطرق الصوفية المعروفة كالشاذلية التي تمثلت بالشيخ ظاهر المكي، والشيخ فضل آل علوي من أهل حضرموت، والشيخ أبي الهدى الصيادي من أتباع الطريقة الرافعية المعروفة بعراقة جذورها في ولاية حلب، والذي عرف بدهائه السياسي وبمقاومته للأفكار الوهابية الداعية إلى الرجوع للإسلام ونقاوته في عصوره الأولى، والدفاع عن حق السلطان بالخلافة، ودعوة جميع المسلمين للالتفاف حول عرشه[252].

ولئن كان الأفغاني - وهو سيد يتصل في ختام نسبه بالنبي - قد التقى مع دعوة الصيادي الإسلامية - القومية للوقوف في وجه الخطر الأوروبي، فإنه ارادها وحدة إسلامية شاملة تتحد فيها المذاهب على صعيد أفراد الأمة الإسلامية في جميع أقطارها، وتزول الخصومات بين العروش الإسلامية على مستوى الدول لا سيما بين إيران الشيعية وأفغانستان السنية[253]. فالأفغاني عندما يتحدث عن الوحدة الإسلامية، فإنه يعني بها هذه الوحدة الروحية المستمدة من القرآن والسُّنة قبل قيام الاستخلاف بموت النبي، لا بل كان يجد أن استمرار الخلافة الشاملة على طريقة السلف الصالح أمر تقف في سبيله الطوائف، نظراً لما استجد عبر التاريخ الإسلامي من التطورات السياسية، أما الوحدة الروحية فممكنة، واستمرارها كفيل باستمرار التضامنية الإسلامية رغم تعدد الحكام، وهذه التضامنية الروحية من شأنها أن تفرض نفسها على اختيار الحاكم وإسقاطه إذا خالف روح الشريعة، ومراقبته إبان تطبيقه لأوامر الشرع ونواهيه. فالتضامنية الاجتماعية هي إذن في الأمة، وإرادة الأمة هي الرقيب على العمل السياسي، والتعاون بين الزعماء الدينيين والسياسيين تترتب عليه مسؤولية

(252) «عرفت اسرة الصيادي بتصوفها طيلة جيلين على الاقل، واكسبته شخصيته شهرة واسعة، سافر اولاً إلى بغداد ثم إلى إستنبول حيث تمكن من التأثير شخصياً على عبد الحميد لاشتهاره بقوى خارقة من جهة، ولحنكته وإدراكه السياسي من جهة اخرى، فلعب دوراً كبيراً في سياسة عبد الحميد الدينية، وألَّف كتباً عديدة نثراً وشعراً ترددت فيها الافكار الآتية: تمجيد الطريقة الرفاعية وتمجيد اجداده - شرح التفسير الصوفي والدفاع عنه ضد محاولات الوهابية والحركات المماثلة الداعية إلى عكس مجرى التطور بالعودة إلى نقاوة الإسلام البدائي كما تخيَّلوها - والدفاع عن حق السلطان في الخلافة ودعوة جميع المسلمين للالتفاف حول عرشه». البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939**، ط 3، دار النهار للنشر، بيروت، 1977، ص 136.

(253) ميرزا لطف الله خان: **جمال الدين الأسدبادي**، القاهرة، 1957، ص 98.

سياسية إزاء الأمة، وهكذا ظل الأفغاني طوال حياته داعية للحد من سلطة الحاكم بواسطة نظام شورى يدرأ خطر الوقوع في الأوتوقراطية الشخصية التي تسخّر الوحدة الإسلامية لمصالح عرشية صرف، وتعتبر مصالح الإسلام والحاكم شيئاً واحداً. فالسلطة الحقيقية كامنة في الشعب الناشط لتغيير حاله على الصعيدين الفردي والاجتماعي، وهذا هو في رأيه مفهوم الحديث الشريف «إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم». فالأمة في رأي الأفغاني هي مصدر السلطة السياسية عن طريق نظام الشورى أي قيام الحكم العادل الذي يعترف بسيادة الشريعة، ومن هنا كان الفرق بين مفهوم الشورى الذي يحدد سلفاً الإطار السياسي وطريقة الحكم، وبين النظام الدستوري بالمفهوم السياسي الأوروبي الذي تبقى فيه السلطة مرهونة بتطور القوى السياسية في تفاعلها التاريخي. وكان النموذج السياسي الأمثل لدى الأفغاني هو نموذج المدينة الفاضلة التي تخيّلها الفارابي في ظل الحاكم الفيلسوف الآخذ بمفهوم النبوة، وفي ظل مثل هذا الحاكم، إنْ وجد، لا ضير في قبول حكم المستبد العادل لأنه يحقق بسرعة ما تطمح إليه الأمة من تطلعات، ولكنه كان ضعيف الثقة بوجود مثل هذا الحاكم، مدركاً لما يترتب على إقالته، إن شذّ، من اهتزاز اجتماعي يعرّض كيان الأمة للخطر. ومن هنا كان الأفغاني متردداً قلقاً بين سلطة الشعب، وبين السلطة الاستبدادية، ساعياً وراء تحقيق نظام وسط يجمع بين سلطة شرعية مستمدة من الشعب يرتضيها الحكام، وبين سلطة المستبد العادل الذي يعمل بوحي من الشريعة، «فصرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطة العمل على إحياء الإسلام، على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن يظهر إلا نادراً، ولكن آماله كانت تخيب في كل مرة إذ كان يعثر دوماً إما على حاكم لم يُطبع على العدل أو حاكم لا يعترف بسيادة الشريعة»[254].

كان الأفغاني في أفكاره السياسية خصماً لدوداً للاستبداد السياسي في البلدان الإسلامية، لأنه يتعارض مع روح الإسلام الذي يحض على نصح الرعية للحاكم بالقول والفعل، ومن هنا كان عداؤه للخديوي إسماعيل في أخريات أيام حكمه، وسعيه إلى استخلافه بولي عهده ابنه توفيق، لما توسمه فيه من ميل إلى الأخذ بنظام الشورى، فكانت النتيجة أن أخرجه توفيق من مصر سنة 1879 بطريقة يجمع المؤرخون على وصفها بالفظاظة[255]. ولئن كان الأفغاني ظل مدركاً

---

(254) حوراني: ص 147.

(255) عبد الرحمن الرافعي: **عصر إسماعيل**، ج 2، ص 140 - 164. **وتاريخ الإمام**، ج 1، ص 70 - 76.

أن تقييد سلطة الحكام، وإقامة العدالة، لا تتمان إلا بتقوية الضوابط النابعة من إدراك الأمة لحاجاتها، فإنه كان مدركاً في الوقت ذاته أن طريق تنوير الجماهير وتربيتها السياسية طويل جداً، ومن هنا حلل للأمة مشروعية الانتفاضة الشعبية، أو الثورة، فنقرأ له في العدد الأول من صحيفة العروة الوثقى: «عندما يقولون إن التدرج لازم إجمالاً مع المثابرة والإصرار.... فربما كان في وسعنا الموافقة على هذا لولا جشع الأقوياء... ثم أين الوقت للقيام بعمل لا يثمر بسرعة إلى هذا الحد.. إن الحرية تنتزع ولا توهب»[256].

كان الأفغاني يعيد مصائب المجتمع الإسلامي إلى استبداد الحكام وجهلهم وتخاذلهم، وكان يتهمهم بالغفلة والتواطؤ مع المستعمرين عندما حادوا عن الأخذ بأحكام الشريعة في حكمهم وارتضوا بالقوانين الأوروبية تتسرب إلى بلدانهم دون حرج، لا بل مجدوا التعصب للوطن على حساب التعصب للأمة الإسلامية التي هي الإطار الأرحب الذي يتسع للأوطان جميعها، فيما يعجز الوطن الواحد عن استيعاب الأمة الإسلامية، والإطار الأرحب هو الإمبراطورية العثمانية القادرة على توحيد الأوطان الإسلامية في مواجهة الغزو الاستعماري، ففي إطار هذه الإمبراطورية التي تتقوى بين أجزائها الرابطة الدينية يمكن مساندة الحركات القومية التحررية، لأنها لا تتعارض بشكل حاد مع الجامعة الإسلامية[257]. وهكذا يبقى الإسلام عند الأفغاني هو الرابطة التي لا يعلوها ولاء آخر، والولاء القومي تابع لها وليس العكس، ولعله كان يصدر في ذلك عن قناعة مردها إلى إيجاد وحدة إسلامية تقف في وجه وحدة العالم المسيحي، وهي المقولة التي ورثها عنه وبشر بها تلميذه رفيق العظم (1865 - 1924).

وعلى الجملة، فإن الأفغاني هو مؤسس الحركة الأصولية الإسلامية في عصر النهضة، وتكمن أصالة جمال الدين في أنه سعى إلى توجيه الثقافة الدينية في البلاد التي زارها نحو ضرورة إعادة النظر في الوضع الإسلامي ككل. ودعا إلى ضرورة إعادة النظر أيضاً في إقامة حركة عقلية خارجية تتفق مع المعرفة الحديثة بدلاً من التعلق بالماضي وحده[258]، وكان يطمح إلى أن تكون حركته تلك حركة جماهيرية تتعالى بثقافتها فوق الخصومات التقليدية التي كرسها الحكام حفاظاً على مصالحهم الخاصة. فالعروش كانت العقبة الأولى دون قيام وحدة المسلمين،

---

(256) **العروة الوثقى**، العدد الأول، طبعة المكتبة الأهلية، بيروت، سنة 1933.

(257) **العروة الوثقى**، العدد 4، «الجنسية والديانة الإسلامية»، دار الكتاب العربي، بيروت.

(258) و. س. بلنت: **الأفغاني ومحمد عبده**، ترجمة د. علي شلش. **كتاب الهلال**، العدد 421، ربيع الثاني 1406/ يناير 1986.

ومن هنا تميزت علاقاته بالحكام بالاضطراب، فما أنْ يطمئن إليه حاكم حتى تعصف بهذا الاطمئنان عواصف الخلاف، لأن طبيعة الأفغاني اللجوجة في تحقيق أماني الأمة عن طريق نظام الشورى كانت تدفعه إلى تحكيم الرأي العام في السلطان المستبد، والتخلص من الحاكم الفاسد[259].

وكان الأفغاني يعتبر العصبية من أسمى الفضائل البشرية، وأرقى العصائب تلك المنبعثة عن عقيدة دينية لأنها تخلق تضامنية روحية أخلاقية، ترقى بطبيعتها عن شوائب الوقوع في التعصب الأعمى، ولكنه لم ينكر فضائل العصبية القومية القائمة على وحدة التاريخ ووحدة اللغة كما هي الحال في العصبيات القومية الأوروبية، لا بل إنه كان يجد فيها دعماً للعصبية الدينية وبالعكس، فلا تعارض عنده إذن بين هاتين العصبيتين الدينية والقومية؛ فالدولة الفاضلة يمكن قيامها على أساس العقل البشري كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الإلهية أو ما هو مزيج بين الأساسين الشريعة والعقل، وهذه الأفكار لقيت معارضة قوية من المحافظين في اسطنبول عندما جهر بها في محاضرة له بقوله: «إن الجسم الاجتماعي لا يحيا بدون روح، وإن روح هذا الجسم هي الملكة النبوية أو الملكة العقلية. أما الأولى فهي هبة الله... بينما الثانية تُنال بالتفكير والدرس».. وأدت تلك المحاضرة إلى مغادرته اسطنبول إلى مصر[260].

وإنْ بقي الأفغاني يعتبر الرابطة الدينية هي الأقوم والأرقى، لأنها إذا انعدمت انحل المجتمع، فإن الرابطة القومية أخذت تحتل عنده في أواخر أيامه وفي كتاباته في «العروة الوثقى» مكانة متميزة، فتراه يدعو إلى توازن ديني قومي يؤمن المصلحة العامة، فكانت نداءاته إلى المسلمين في مصر والهند تتلخص في اتقاء الله في حسن المعاملة، وإحكام الإلفة في المنافع الوطنية بين أبناء الوطن الواحد على اختلاف أديانهم، على أساس التضامن الطبيعي،[261]، ودعا إلى أن يتعدى هذا التضامن الطبيعي حدود الوطن الواحد وأن يتسع ليربط بين جميع شعوب الشرق التي يتهددها التوسع الأوروبي، فالعروة الوثقى تصدر عددها الأول بشعار ملفت في أنها موجّهة «إلى الشرقيين عموماً وإلى المسلمين خصوصاً»[262].

ولا شك أن هذه الأصولية المنفتحة على الفكر الليبرالي الأوربي في نزعته الدستورية والقومية، مع المحافظة على رابطة دينية تحررية غايتها تحرير المسلم

(259) راجع في ذلك اعداد **العروة الوثقى** وعلى الأخص عدد 2، ص 42 وص 110.

(260) رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ 1، ص 30 - 31.

(261) **العروة الوثقى**، عدد 1 ص 151 - 152.

(262) **العروة الوثقى**، عدد 1، ص 11.

من الأوهام على الصعيد الداخلي، ودفعه إلى تحرير الشعوب الإسلامية، والشعوب الشرقية عموماً من النهب الاستعماري، جعلت مدرسة الأفغاني تتسع لتلاميذ من مشارب متباينة أبرزها التيار القومي المحلي، والتيـار الأصولي المنغلق والتيـار التحرري الثوري، والتيار الأصولي الليبرالي الذي لم يجد حرجاً في التعاون مع المستعمر لغاية تحريرية طويلة الأجل عرفت باسم مدرسة التدرج البطيء التي تزعمها الشيخ محمد عبده، أحد أبرز المقربين من جمال الدين الأفغاني حتى انفصالهما إثر توقف العروة الوثقى سنة 1884 [263].

كانت أفكار الأفغـاني عرضـة لأحكام متنـاقضة حتى بـين المنتمين إلى إيديولوجية واحدة من إيديولوجيات الفكر السياسي المعاصر، فتجد في الأدبيات السوفياتية تقييمات متباينة لجوهر تعاليم الأفغاني؛ إذ يذهب بعضها في تفسير هذه التعاليم على أنها إيديولوجية الطبقة الإقطاعية من الملّاك العقاريين الذين حاولوا تعزيز الدين الإسلامي كدعامة إيديولوجية لنظامهم الإقطاعي، فيما يركز بعضها الآخر على جوهر تعاليم الأفغاني المعادي للإمبريالية، فيرى فيها تعبيراً عن مصالح البورجوازية القومية[264]. ومرد هذا التناقض في الأحكام يعود إلى أن تعاليم الأفغاني كانت تعوزها الدقة، ولم تكن هي نفسها تخلو أحياناً من تناقض مبعثه فقدان الهوية القومية عند صاحبها، فأفكاره هي محصلة لمجمل الحركات القومية ـ التحررية لكل الشعوب الإسلامية على اختلاف الطبقات والجماعـات الاجتماعية التي شاركت فيها. وهذه الحركة الهجينة التي تجمع شعوباً متفاوتة المستويات في تطورها الاجتماعي من ناحية، ولا تخضع للتكون الطبقي نفسه من ناحية، كانت هذه جميعها وراء الطابع المتناقض لآراء الأفغاني رغم كل ما عرفته هذه الآراء في تاريخها من التعديل والصقل الذي أكسبته إيـاها الممـارسات السياسية والاجتماعية، «إن جوهرها ـ الأفكار ـ المعادي للأمبريالية، وتوجههـا الليبرالي الإصلاحي من ناحية»، ثم الدعوة إلى «الأخوة الإسلامية الشاملة» التي تنفي الصراع الطبقي في نهاية المطاف، والصياغة غير الدقيقة أحياناً للأفكار المطروحة، والمظهر الديني لتعاليم الأفغاني من نـاحية أخـرى، قد استغلتهـا

---

(263) وهذه التيارات نجدها واضحة في تلاميذ الأفغاني الذين قُدِّر لهم أن يضطلعوا بدور بارز في التاريخ المصري أو العربي الحديث من أمثال أديب إسحق وعبد الله بن النديم المتشددين ضد الإمبريالية الإنكليزية، وعرابي وسعد زغلول من أصحاب الدعوة التحررية على قاعدة من روح الإسلام وتعاليم الليبرالية الأوروبية وكليهما كان ثورة على الاستعمار في بلاده، ومصطفى كامل الأكثر ميلاً إلى تعاليم الغرب ثم محمد عبده المتعاون مع الإنكليز في طلب الاستقلال.

(264) راجع ز. ل ليفن: **الفكر السياسي والاجتماعي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي، ط 1، دار ابن خلدون، بيروت، كانون الأول/ ديسمبر، 1978.

البورجوازية والإقطاعيون والأوساط التقدمية من أجل تعزيز مواقعها»[265]، وهذا هو الذي دفع فلاديمير لينين إلى تشخيص نزعة الجامعة الإسلامية سنة 1920 بوصفها أحد التيارات التي تحاول «توحيد الحركة التحررية ضد الامبرياليـة الأوروبية والأميركية بتعزيز مواقع الخانات والملاك العقاريين والملات... الخ»[266]. وإنٍ كانت هذه الأفكار نجدها عند تلميذه محمد عبده، فإنها خضعت عند الأمام لكثيرٍ من التعديل.

(265) المرجع السابق، ص 139.

(266) ف. أ. لينين: المسودة الأولى للموضوعات حول المسالتين القومية والكولونيالية، المجلد 41، نقلاً عن ليفين: ص 140.

الفصل الثالث

أصولية الإمام وإخفاقها في تقويض السلطة الخديوية

I ـ البورجوازية المصرية والتبعية لرأسمالية الغرب:

دخلت مصر إثر سقوط حكم محمد علي سنة 1841 أتون صراع داخلي بين التقليديين من ملاكي المجتمع المصري القديم المرتبطين بتركيا والإنكليز، وبين فئة التجار والملاكين الجدد الذين ساروا في طريق الاقتصاد الرأسمالي، واختاروا المضي في الإصلاحات التي بدأها محمد علي بمعونة فرنسا؛ وهكذا اتخذ هذا الصراع الداخلي المصري بعداً إقليمياً وعالمياً في الاقتصاد والسياسة والمنحى الإيديولوجي. وإنْ كانت الغلبة قد تكرست مؤقتاً للفريق الأول بتسلم عباس باشا مقاليد الحكم ما بين (1848 ـ 1854) فإن الخديوي الجديد، وإنْ أعاق تطور مصر الاقتصادي في الاتجاه الذي رسمه والده، فإنه عجز عن القضاء على أسس هذا الاقتصاد والعودة به إلى الأنظمة التركية القديمة، ذلك لأن مصر «كانت قد ارتبطت بالاقتصاد الرأسمالي العالمي، ونمت فيها القوى الإنتاجية، وتطورت سوق الإنتاج البضائعي، وبدأت العلاقات الرأسمالية تنضج والبورجوازية تتكون، وتطلبت حاجات البلاد الاقتصادية بإلحاح، ولا سيما مصالح فرنسا، إقصاء عباس باشا، الذي قضى نحبه بسكتة قلبية حسب ما ورد في البيان الرسمي، والذي اغتيل في الواقع من قبل حراسه»[267].

وَتَسَلُّم الخديوي سعيد باشا مقاليد الحكم في مصر (1854 - 1863) هو مؤشر اقتصادي واجتماعي لانتصار البورجوازية الوطنية الممثلة للتجار وكبار

(267) لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 187.

الملاك والتي خضعت في تعاملها مع الرأسمالية العالمية لنظام التبعية الاقتصادية الأوروبية فتحولت مصر إلى منتجة للخامات الزراعية التي زودت السوق العالمية بمنتجاتها لا سيما القطن، وكان من أبرز مظاهر هذا التطـور الجديـد ظهور الإقطاعيين كحاملين أساسيين للعـلاقات الـرأسماليـة في الزراعـة؛ إذ وسعوا المساحات المزروعة بغلات التصدير كالقطن وقصب السكر، وقاموا بعمليات تجارية واسعة النطاق وأنشأوا في ضياعهم المصانع وأدخلوا المحراث البخاري في زراعة الأراضي. وهكذا ارتبط التطور الرأسمالي الزراعي بمخلفات إقطـاعية العصـور الوسطى، وكان الفلاح المصري هو الضحية لـلابتزاز والسخـرة. وكان عهـد إسماعيل (1863 - 1879) هو الامتداد المتطـور لعهد سلفـه سعيد؛ فقـد كان الخديوي إسماعيل ممثلاً للطبقة الرأسمالية الإقطاعية، وكان هذا الوالي شبه الرأسمالي وشبه الإقطاعي تاجراً وصاحب مصانع لا تعوزه المهارة في استغلال تقلبات الأسواق لجمع المزيد من الثروة، وكان من مساوئه الكبيرة ثقته المفرطة بالأجانب لا سيما الفرنسيين منهم، وبلغ به حماسه أن يطمح إلى تحويل مصر في تطورها قطعة من أوروبا. والمراقب للتطور الاقتصادي المصري في أواسط القرن التاسع عشر لا يستطيع أن يتجاهل نهضة مصر الاقتصادية؛ إذ رافق النـهوض الزراعي والصناعي نهضة تجارية تمثلت في تطور الملاحة، واتساع شبكة السكك الحديدية وخطوط التلغراف وغيرها من وسائل الاتصال الحـديثة. ولكن هـذه النهضة لم تكن أهلية بمال وطني، بل كانت مرتهنة لمال جُلّه أجنبي قاد البلاد إلى الإفلاس في أواخر عهد إسماعيل باشا.

والمتأمل لمنجزات هذين العهدين سعيد وإسماعيل اللذين داما سحابة ربع قرن من الزمان، لا بد أن يتوقف عند عمق الطابع الخاص الذي طبعا به مصر على الصعيدين الداخلي والخارجي، وامتداد هذا الطابع لينجرد على ما تبقى من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين[268]. وإنْ كان عهد إسماعيل قد أوقع مصر في التزامات مالية كبرى للبنوك والبيوتات المالية الأجنبية جرّت التزامات سياسية كان من نتائجها خضوع مصر للنير الأجنبي المالي والسياسي، فإننا لا نستطيع أن ننكر على هذا العهد إدراكه لمتطلبات مصر الاقتصادية، والتي كانت تلبيتها وراء إصلاحات إسماعيل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية. ففي هذا العهد ألغي نظام الرق، وحُـرِّر العبيد المقيمـون على أرض مصر، ومُنِـحَ الفلاحون حق التملك الشخصي للأرض، ومع قانون الإصلاح الزراعي تمَّ إصلاح

---

(268) راجع للتوسع: عبد الرحمن الرافعي: **عصر إسماعيل**، ط 3، جزءان، نشر دار المعارف بمصر، سنة 1982.

نظام الضرائب وانتقلت جبايتها من أيدي شيوخ القرى إلى عهدة موظفين مختصين، وصُفّي نظام الاحتكارات، وأضْفِي على الجيش في عهد سعيد باشا طابع وطني، فَرُقّيَ الجنود من أصل فلاحي إلى مناصب قيادية وحصّن استقلال مصر إزاء تركيا العثمانية[269]، وظهر الاتجاه الواضح للاقتداء بالملكيات الدستورية المقيّدة في الغرب، فأسس مجلس شورى النواب سنة 1866، وتمّ إصلاح النظام القضائي، وفتح الباب على مصراعيه للإصلاحات الثقافية، فكثرت الصحف وظهر الاهتمام بالقضايا الاجتماعية، وعلت مكانة الفكر السياسي، واحتلت البورجوازية الوطنية مكانتها اللائقة في تكوين الرأي العام.

وبدعوة تلقاها من إسماعيل قَدِمَ الأفغاني إلى مصر إثر خلافه مع رجالات الآستانة وألقى دروسه في الأزهر وفي الندوات الخاصة، وأسس الحزب الوطني الحر الذي ضم الفئة المستنيرة في مصر وطالب بعزل الخديوي عن سُدّة الحكم، وكان الشيخ محمد عبده تلميذه ورفيقه في نشر أفكاره. وفي هذا العصر كانت بداية تألق شخصية الإمام كأستاذ في الأزهر يدرّس المنطق وعلم الكلام على نحو جديد من الشرح والتعليق، وأستاذ للتأريخ بمدرسة دار العلوم يقرأ على طلابها «مقدمة ابن خلدون» مهتدياً بالعلوم الأوروبية التي وفرها عصر كامل من الانفتاح على علوم الغرب، وظهرت آثارها في المقالات المتعددة التي ظهرت في صحف هذه الحقبة. وإنْ كان عصر إسماعيل هو عصر التدخل الأوروبي، فإن هذا التدخل أسهم في تكوين الرأي العام المعارض وانعكست هذه المعارضة في صفوف النواب إذ «دخلت الحياة النيابية منذ سنة 1876 عصراً جديداً يمتاز بظهور روح النهضة والمعارضة في نفوس النواب، وبدت هذه الروح في مناقشتهم وأعمالهم ومواقفهم، وأخذت مظاهر الحياة والنشاط ترتسم في أفق المجلس بعد أن كان يخيم عليه في الأدوار السابقة شيء من الخمول والجمود»[270]، وبات الشعار الأقوى رواجاً هو شعار مصر للمصريين، وهذا ما ألحت عليه النخبة المستنيرة واسترعى اهتمام القاضي الهولندي فان بيملن Van Bemmelin الذي تولى القضاء في المحاكم المختلطة في عهد إسماعيل فكتب يقول: «يخطيء الذين يظنون أن المصريين المثقفين لا يهتمون إلا بمصالحهم الشخصية ومصالح عائلاتهم، فإنهم على العكس يكرهون الحكم التركي والحكم الأوروبي على السواء، ويريدون حكومة

---

(269) كانت غاية إسماعيل تحرير مصر من السيادة التركية التي فرضتها معاهدة لندن وفرمانات سنة 1841، وكانت وسيلته في ذلك الرشوة يبذلها لرجال الآستانة الذين ربطوا فرماناتهم الاستقلالية بابتزازهم الأموال الطائلة التي بلغت إثني عشر مليوناً من الجنيهات. الرافعي: ج 1، ص 78.
(270) الرافعي: عصر إسماعيل: ج 2، ص 138.

وطنية بكل معاني الكلمة، وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية ويهتمون بمصير الشعب ويتألمون لمصائبه التي لا نهاية لها»[271].

إن الظروف التاريخية التي أنضجت الوعي في عهد إسماعيل جعلت من هذا العهد عهد تكوين الرأي العام. وإنْ كان هذا الرأي منقسماً بشكل واضح في القضايا الداخلية اجتماعياً وطبقياً، فإن الرأي العام كـان مجمعاً عـلى رفض التدخل الأوروبي في شؤون البلاد الداخلية، وكان إسماعيل في ذلك كله لسان أمته عندما شعر بالخطر المحدق باستقلال بلاده «إذ قاوم المطامع الاستعمارية التي بدت من الدولتين الإنجليزيـة والفرنسية، ولو أنه آثر الإذعان والاستسلام لبقي على عرشه يتمتع بهذا الملك العريض ولكنه أبى على الدول طلباتها، وأصرّ أن تكون الوزارة خالصة للمصريين واستجاب إلى مطالب الأحرار، وعهد إلى شريف باشا تأليف وزارة وطنية خالية من العنصر الأوروبي، وأقرّ مبدأ مسؤولية الوزارة أمام مجلس شورى النواب»[272].

وعهد إسماعيل اختلفت فيه النظرات كما اختلفت في عصر جده محمد علي مع تباعد الفوارق؛ فقد كان مؤسس الأسرة الخديوية يخشى على مصر من التدخل الأجنبي، فلم يمد يده إلى الاستدانة من الخارج، والذين ولّاهم المناصب الخطيرة من الأجانب كانت مناصبهم تقنية بحتة خاضعة للسياسة الوطنية التي اتبعها خديوي مصر، ولم يقتفِ إسماعيل خطى والده في هذا الباب، فتورط في القروض التي ابتلعت فوائدها معظم ميزانية مصر، ولم تفلح مقاومته العنيفة في تخلصه من الوصاية الأوروبية؛ ولما رفض الإذعان لإرادة الدائنين خُلِعَ بفرمان من السلطان بضغط من الإنكليز، وحين كان هو الخديوي الذي نال من تركيا أقصى ما يمكن من مزايا الاستقلال.

سقط نظام محمد علي لشدة حفاظه على استقلال مصر، وسقط الخديوي إسماعيل لأن الاستعمار كان يريد مزيداً من السيطرة. ولكن جوهر الأمور يحكم على عهد إسماعيل بالتراجع عن عهد سلفه؛ فالطبقة الإقطاعية الأرستوقراطية التي أرادها محمد علي أداة لخدمة نظام حكمه، تحولت إلى أسر أرستوقراطية تسخر الدولة في توسيع مغانمها الخاصة. وتعاونت في سبيل إنجاح استثماراتها الواسعة مع طغمة مالية أجنبية أسهمت في نقل ملكية أراضي الفلاحين إلى المرابين

---

(271) Van Bemmelin: **L'Égypte et L'Europe,** T. 2, 1882, P. 26.

(272) الرافعي: عصر إسماعيل، جـ 2، ص 209.

والرأسماليين الأجانب وقلة من الوطنيين؛ وإذ كانت الأرستوقراطية الإقطاعية في معظمها من الباشوات الألبانيين والأتراك والجراكسة، فإن حماية امتيازات هذه الطبقة كانت موكلة إلى عناصر قيادية تنتسب إلى هذه الطبقة نفسها في المراكز الحساسة لا سيما الجيش؛ فشهد عصر إسماعيل ردة على عصر سعيد في مضمار تشكيل الجيش الوطني عندما أُبعد الوطنيون من الفلاحين إلى المراكز الثانوية، وتشكلت داخل الأسرة الحاكمة نفسها طبقة قصرت عن الاندماج في الشعب والاعتزاز بالانتساب إليه وتعالت على تعلّم لغته، لا بل آثر بعضهم العيش خارج القطر سواءً في الآستانة أو في أوروبا، وكان التحاسد بين أفراد الأسرة المالكة مصدر خلل استتبعه سيل من المؤامرات التي كانت حديث المجتمع المصري على اختلاف أنديته واجتماعاته. وكانت حياة الطبقات العليا مرشحة للصدام مع الطبقات الدنيا والوسطى من المجتمع المصري، ولم تكن الطبقات الفلاحية على وجه الخصوص تجد ما يربطها من قريب أو بعيد بجهاز السلطة الحاكمة.

II ـ التصدي الأصولي للتبعية ومواطن الإخفاق:

وإن كانت الطبقات الفلاحية ظلت تسيّرها المشاعر الدينية طوال عهد محمد علي، فإنها لم تجد ما يشدّها إلى عهود خلفائه. فأوضاعها الاجتماعية ظلت في العهدين خاضعة للابتزاز، ولم تكن لتجد فرقاً بين سخرة لصالح الدولة وسخرة في إقطاعات الخديوي الخاصة، لا سيما أن دخول المرابين الأجانب قوّى عندها الشعور بالغبن، فلم تجد مخرجاً سوى الانضواء تحت واحد من لوائَيْن كانا يتقاربان باستمرار: لـواء الأزهريـين الذين تمثلت في أذهـانهم فكرة أن مصر مملوكية، وأن سلاطينهم هم حماة الإسلام وجبابرة السلاطين ومفخرة السماء والأرض، ولواء حلقات الفرق الصوفية التي كان بعضها قد وصلـه قبس من إصلاحات الوهابية والسنوسية، وكلا الفريقين كان يلتقي بشكل أو بآخر مع فكرة الخلافة العثمانية أو فكرة الجامعة الإسلامية التي كان الأتراك يحكمون الشعوب العربية باسمها[273]. وكان الإنكليز يدعمون هذا التيار المستـوحى من التراث السلفي، لا في مصر وحدها بل في كل البلاد الإسلامية الخاضعة لحكمهم، لا سيما وأن النزعة الثورية التي تمثلت في ثقافة مصر محمد علي وخلفائه كانت تهدد الوجود الاستعماري عموماً والاستعمار البريطاني على وجه الخصوص؛ لأن هذه الثقافة الأوروبية كانت في جوهر تعاليمها تقلق الوجود البريطاني في مصر، ولذا كانت بريطانيا تدعم التيار السلفي الذي لا يرقى في تطلعاته إلى تكوين الفيلسوف

(273) لويس عوض: المؤثرات، ج 1، ص 130 - 152.

ورجل الاجتماع على غرار الطهطاوي، ويتوافق مع عملية تخريج الكادرات الدنيا من الموظفين الذين يسهمون في تسيير دولاب العمل الإداري في دولة الاستعمار ولم تعد الغاية من تعلم اللغة الأجنبية في أيامهم الإبداع الثقافي، بل توسيع دائرة العلاقات التجارية، وهي السياسة الميكيافيللية التي عرفتها الإدارة البريطانية في مستعمراتها، والتي كانت غايتها إنضاب الفكر المصري من تطلعاته الفلسفية المستقبلية بهدف تأخير نيل الاستقلال الوطني، فكانت النتيجة الأولى للتدخل البريطاني هي عرقلة التنظيمات التربوية التي بدأت في عهد محمد علي لا بل القضاء عليها كما يقول ج. يونغ[274]، وداخل هذا الإطار الثقافي في أبعاده الاجتماعية والإيديولوجية يمكن فهم ترحيب مصر بأفكار الأفغاني الذي انقطع عن مصر سنة 1879؛ وهي أفكار مقاومة للاستعمار عموماً والاستعمار البريطاني على وجه الخصوص، ومنفتحة في الوقت نفسه على الثقافات الثورية المطالبة بالحقوق القومية والاجتماعية للشعوب المستضعفة؛ ومن هنا كان إعجاب الأفغاني بطموحات محمد علي «ذلك الأميّ الكبير، نابغة الرجال وأعصار الأجيال...»[275].

وإنْ كانت أفكار محمد عبده قد التقت بأفكار أستاذه الأفغاني إلى حد الامتزاج في المرحلة الأولى من حياته[276]، فإنه ما لبث أن أصبح بعد انقطاعه عن الأفغاني مفكر المجتمع الإسلامي المصري المتأزم تحت تأثير الحضارة الأوروبية، وتكييف الإسلام المصري في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين مع مستجدات العصر الحديث. فصديقه و. س بلنت يصفه بأنه عالم ديني أولاً ثمْ زعيم لحركة إصلاح اجتماعي، ومثقف على رأس ثورة سياسية. وكان محمد عبده يؤكد لبلانت أن ما يحتاجه الكيان السياسي الإسلامي ليس مجرد الإصلاحات وإنما الإسلام الديني الصحيح[277]، وكان رأيه في ذلك متفقاً مع معظم المستنيرين الإسلاميين في ضرورة إعادة الخلافة على أساس روحي أكبر بما يتيح للممارسة الشرعية في سلطة الخلافة أن تفسح المجال واسعاً للتقدم الثقافي. فقلة نادرة ممن حملوا لقب الخليفة عبر التاريخ الإسلامي كانوا في مستوى القيادة الروحية للمؤمنين، أما آل عثمان، فلم يظهر بين خلفائهم طوال مائتي سنة من سعى إلى الولاية خارج حق السيف. فالأمر المطلوب على وجه الاستعجال إيجاد أساس سياسي يتوافق مع الحاجات الروحية للمسلمين.

---

(274) Young G. Egypt, London, 1927, P. 392.

(275) جمال الدين الافغاني: **الكتابات السياسية**، جـ 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 15.

(276) فيما أخذه محمد عبده عن الأفغاني. راجع البيومي: **التيارات السياسية**، م. س.، ص 41 - 50.

(277) **كتاب الهلال** «الأفغاني، ومحمد عبده»، العدد421، ربيع الثاني 1406/ يناير 1986، ص 64.

كان محمد عبده كأستاذه الأفغاني، ينكر السلطة السياسية القائمة على الاستبداد، والبعث الروحي للإسلام كان غايته الكبرى، ولذا تراه لا يخفي عداءه للسلطان العثماني، ويشكو من الاستبداد العثماني في بلاد الشـام. وإنْ كان عصره قد أثار قضية الخلافة بشكل واسع في مضمونها وشخصيـة الخليفة وجنسيته، فإن محمد عبده كان يرى أن مهدي السودان وليس الشريف عون أمير مكة هو النموذج لخليفة عربي نموذجي[278].

فالقائد السياسي من هذا المنظور عند الإمام هو المرشد المثالي الذي يمثل فضائل الأب الصالح والحاكم العادل التي حفلت بها تربويات الصوفية، ككتاب «آداب المتعلمين» لنصير الدين الطوسي، و«أيها الولد» للغزالي، و «الرسالة المفضلة لأحوال المعلمين» و «أحكام المعلمين والمتعلمين» للقابسي، و «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» وغيرهـا من كتب التسليك الصوفي للمريدين ، التي حرصت على الجمع بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، وما ينضوي تحتها من علوم الفقه والتفسير وعلوم اللغة على اختلافها.

وكان محمد عبده يرى أن تقدم الأمة لا يكون إلا بقيادة النخبة التي تجمع بين علوم الدين وعلوم العصر؛ فهذا الجيل من مسلمي عصره جيل فاسد، والأَوْلى أن تنشأ مدرسة يربَّى فيها عدد غير محدود من خيار الشباب يقودون الأمة فيما بعد لما فيه خيرها ونفعها، وهي الفكرة التي لم ترق للأفغاني واعتبرها خروجاً على العمل السياسي الثوري المباشر ودعوة إلى تثبيط الهمم. فالبعث الإسلامي في نظر الشيخ الإمام هو بعث روحي، تشكل فيه التربية عنصراً مهماً في قيام أمة تدعو إلى الخير وفقاً لجوهر تعاليم الإسلام؛ إذ ليس في جوهر الإسلام ما يدعو إلى قيام السلطة الدينية على غرار ما عرفته أوروبا المسيحية في ظل حكم الباباوات في القرون الوسطى، فالحكم في الإسلام مدني في جوهره، أي أن اختيار الحاكم وعزله خاضعان لرأي الأمة وليس لحق إلهي يتمتع به الحاكم وينفرد فيه بتلقي الشريعة عن الله، والاستئثار، تبعاً لذلك، بالكيان السياسي، ولكن المثل الأعلى لهذه الأمة مستمد من تعاليم الإسلام وأخلاقياته السياسية.

وإنْ كانت أوروبا الحديثة في تطورها السياسي قد تصـدت للتيوقـراطية الدينية وأحلت حق الشعوب الإلهي محل حق الملوك الإلهي، فإن الإسلام قد سبق أوروبا إلى حل تلك المعضلة، لأن فهم تعاليم الإسلام متروك للفرد المسلم يفهم كلام الله وسُنَّة رسوله بدون وساطة من سلف أو خلف شرط حصوله على الوسائل

(278) بلنت: كتاب الهلال ، ص 73.

التي تؤهّله للفهم الصحيح، وهذا ما يجعل الأمة صاحبة الحق في اختيار حاكمها المدني وفقاً لمصلحتها. ولكن هذه المصلحة لا تبدو عند الشيخ محمد عبده تاريخية مطلقة أو عقلانية مطلقة، لأنها مقيدة بالشرع ونواهيه، وروح الأمة مشبع بالأخلاقيات الدينية، ومدنية السلطة السياسية في رأي الإمام لا تتنافى مع وجود الشرع إلى جانب الدين، لا بل إن هذا الشرع كان أساس العدل، لأن الإسلام قد نزع السلطة ليس عن الخليفة وحسب بل عن القاضي والمفتي وشيخ الإسلام؛ فالإسلام «لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدَّرها الشرع الإسلامي، وليس لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريقة نظره»[279]. فالإسلام راعى بوضوح قضية فصل السلطات كما راعى مدنيتها.

والجمع بين السلطتين الدينية والمدنية هو من أصول الديانة المسيحية ولا شيء منها في جوهر تعاليم الإسلام، وإنْ كان التاريخ الإسلامي قد حاد عن هذا الجوهر، فإنها حيدة اقتضتها ظروف السياسة المدنية سواءٌ منها ما تعلق بتاريخ الإسلام مع الشعوب التي خضعت للفتح، أو تلك التي تناولت علاقة الفِرَقِ بعضها ببعض؛ فالعلاقات السلمية والحربية كلتاهما خضعتا لآراء سياسية، وإنْ تقوّت أحياناً بالشواهد الدينية بغية الغلبة. فالأصل هو ضرورة الملك، والتنازع على السيطرة السياسية والحروب التي وقعت في الإسلام لم تكن لغرض ديني بل هي حروب سياسية، ومثيرها لم يكن الخلاف على العقائد بل «أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة. ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة. وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهي حرب على الخلافة ، وهي بالسياسة أشبه بل هي أصل السياسة[280].

إن العودة إلى جوهر الدين تركت المجال واسعاً لإمكانية الاجتهاد، وهو اجتهاد لا يخلو من تناقض يزيله اجتهاد من نوع آخر؛ فاللجوء إلى جوهر الدين والشرع دفع الإمام إلى اعتبار العصبية الجنسية أو القومية دعوة مخالفة لروح الإسلام، لأنها تقطع أوصال الوحدة الإسلامية، وإن دعاتها من أصحاب الغفلة وأبواق للمستعمر الذي لجأ إلى العصبية القومية لتقويض الرابطة التي تجمع بين المسلمين. فلا جنسية للمسلمين إلا في دينهم، والتدهور المحيق بالأمة الإسلامية

---

(279) **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة: جـ 3، «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية».
(280) محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**، جـ 1، ص 909. وج 2، ص 249 و 279.

مرده إلى تنازع رؤسائهم واستنصارهم بعدوهم من أجل الحفاظ على ملكيتهم. ومن هذا المنطلق كانت مشاركته بحماس في دعوة الأفغاني لفكرة الجامعة الإسلامية، والتي تبدّت له عثمانية لحقبة من الزمان لأنها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته، وليس للدين سلطان في سواها. ولذلك كان يؤكد أنه على هذه العقيدة يحيا وعليها يموت، ثم ما لبثت هذه الجامعة أن رآها في نموذجها الأمثل عربية موالية للإنكليز[281]، ثم ما يلبث أن ينحسر إطارها فيقتصر على المطالبة بالقومية المصرية كما جاء في المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني الذي كان الإمام من كبار مؤسسيه والداعين للأخذ بمبادئه: «الحزب الوطني حزب سياسي، لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها هو منضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع السماوية متساوية، وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب، ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهي عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء...».

ثم إن العودة إلى جوهر الدين مكّنت محمد عبده من التوفيق بين الإسلام ومعطيات الحضارة الأوروبية الحديثة، وكان في مقدمات هذا التوفيق الأساسية أن السلطة السياسية تستمد شرعيتها من الأمة، وهذه الشرعية ترفض مبدأ الاستبداد. ولكن الخلاف بين مفهوم الأمة في التصور الأوروبي وتصور الشيخ الإمام ظل متباعداً رغم التآلف الظاهر؛ فالأمة في نظر محمد عبده كيان أخلاقي ثابت، فيما هي عند الأوروبيين كيان اجتماعي متحرك وفقاً للمعادلات التي تفرضها الظروف الاجتماعية والتاريخية. وهذا ما تجده واضحاً في كل ما كتبه الشيخ الإمام عن الحكومة النيابية ونظام الشورى وضرورة احترام الرأي العام. ففي هذه المقالات الاجتماعية جميعها يجعل الإصلاح السياسي تابعاً للإصلاح الأخلاقي الشامل المستمد من العقيدة الإسلاميَّة، والتخلف يعود إلى جهل الكثيرين بتعاليم دينهم وبالتالي إسنادهم إلى الدين ما ليس فيه، وإبعادهم الناس بالتالي عن الاشتراك في الأمور العامة. وهكذا، وإنْ كان الشيخ هو وتلاميذه يعترفون بأن القوانين الجديرة بالطاعة هي الصادرة عن الرأي العام، فإن هذا الرأي العام ليس هو الرأي العام العلماني بل هو الرأي الفقهي المتصل بقضايا الواقع[282].

(281) بلنت: **كتاب الهلال**، ص 86، 134.

(282) راجع في ذلك: 1 ـ محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ط 8، مكتبة وهبة، القاهرة، سنة 1975.

=

وإنْ كان الشيخ محمد عبده في تصوره هذا لمفهوم الرأي العام قد اصطدم بالمحافظين من أتباع الفكر الإسلامي المتمسكين بفكرة الجامعة الإسلامية وفقاً لتصور خاص بهم عن نظام الحكم في الإسلام، فإنه قد اصطدم أيضاً بالمجددين الذين، وإنْ التقوا مع الشيخ الإمام في تصوره المتطور لمفهوم الوطنية الذي تنضوي تحت لوائه فئات الأمة وطوائفها دون تمييز، فإنهم خالفوه في أن يخضع الرأي العام لتربية إسلامية ذات مردود سياسي؛ وكان في طليعة من ناهض محمد عبده في هذا المجال أصحاب التيار التاريخي في الفكر السياسي من أمثال مصطفى كامل، وأحمد عرابي على الرغم من التقاء هؤلاء جميعاً مع محمد عبده في مقاومة الاستبداد الخديوي، ولكنهم اختلفوا معه في السبل التي تنتهجها هذه المقاومة للوصول إلى تحقيق أغراضها.

وإذا شئنا أن نحدد الإطار العام لإصلاحات محمد عبده وجدناها تتركز على ثلاث من القضايا المهمة المتداخلة: الحاكم المستبد، الاحتلال الأجنبي، وجمود الأزهر. ومحمد عبده، على الرغم من مقولته المشهورة في كتابه عن «الإسلام والنصرانية»: «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»، وأن «السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته»، فإن محمد عبده لم يخرج في أي من إصلاحاته عن إطار العمل السياسي وفقاً للنظرة الشمولية للدين الإسلامي التي تجمع بين الدين والدنيا. وكانت آراؤه الإصلاحية ذات تأثير غير مباشر على الحركة الوطنية المصرية[283]، كما أنه وجد نفسه مرغماً في كثير من الأحيان على التدخل في الأحداث السياسية، وبالتالي تولدت له علاقات مباشرة بالقوى السياسية راوحت بين الإيجاب والسلب، وقد اتضح ذلك في مواقفه من الثورة العرابية، ومن التوجهات الاجتماعية والسياسية لمصطفى كامل[248].

ولعل أوضح المواقف الفكرية لمحمد عبده هو موقفه من محمد علي وأسرته باعتبار هذه الأسرة ممثلة للاستبداد والقهر منذ قيامها، وكان يفضل على حكم محمد علي حكم المماليك لأن حكومتهم كانت أقل قسوة،ولم يصب استبدادها الشخصية المصرية بالضعف الذي أصيبت به من قهر محمد علي واستبداد

= ب ـ عبد العاطي محمد احمد: **الفكر السياسي للإمام محمد عبده** ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1978.

ج ـ رفيق العظم: **المقتطف**، مايو 1904.

(283) محمد فتحي عثمان: **الفكر الإسلامي والتطور**، ط 2، الدار الكويتية، 1969، ص 287.

(284) محمد زكريا سليمان بيومي: **التيارات السياسية والاجتماعية**، م. س، ص 70.

أسرته؛ فهذه الأسرة حكمت مصر باعتبارها ملكاً شخصياً لا يقوم على أساس من قانون مدني أو حرمة شرع. واللائحة التي قدمها محمد عبده إلى اللورد كرومر لإصلاح التعليم تلقي ضوءاً كاشفاً على الخلفية الفكرية التي انطلق منها الإمام في عدائه للأسرة العلوية، العلمانية في توجهها السياسي، المخالفة للخلفية الدينية السياسية؛ فنفوس المصريين آثرت الانقياد إلى الدين حتى صار طبعاً فيهم؛ وكل من طلب إصلاحها عن غير طريق الدين، فقد بذر بذراً غير صالح للتربية التي أودعه فيها فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه كما أخفق محمد علي، ومن يتوجه من ذوي السلطان ألى إصلاح التربية الإسلامية لا يجد أقل مقاومة من العامة ولا أغلب الخاصة.

فإخفاق محمد علي في نظر الشيخ الإمام هو إخفاقٌ تربوي بالدرجة الأولى؛ أما العامة التي يقصدها فهي تلك الجمهرة الواسعة من فلاحي الريف التي آثرت الانقياد إلى الدين، وعاشت واقعاً متخلفاً على توالي العهود. وبدافع من إزالة الغبن عن هذه الطبقة قام بمحاولة اغتيال الخديوي إسماعيل بطلب من الأفغاني، وبسبب طريقة الدفاع عنها كان خلافه مع عرابي باشا، وكان بعد عودته من المنفى دائم السعي إلى تشكيل وزارة فلاحية من غير الأتراك أو الشراكسة والشوام، تكون وزارة إصلاح قادرة على ضبط الأمور في عهد كرومر. وفي ذلك يقول بلنت: «ولما فشلت في هذا بشأن عرابي ركزت سعيي وقتها على محاولة جذب اهتمامه (كرومر) نحو الأعضاء الآخرين للحزب الوطني السابق . وكنت في ذلك الوقت أحظى كثيراً بزيارات صديقي القديم الشيخ محمد عبده.... وبناء على اقتراح منه قدمت لبارنج (كرومر) خطة تقضي بالاستعانة بهؤلاء الوطنيين القدامى في مجالسه، وتشكيل حكومة من الفلاحين المصريين مكان الباشوات الشراكسة الذين كانوا يشكلون حتى ذلك الوقت الطبقة الوحيدة من المسلمين المسموح لها بتولي الوزارة في ظل النظام القائم منذ موقعة التل الكبير... وقد أعددت القائمة بالتشاور مع الشيخ محمد عبده ومحمد المويلحي[285]. ومما تجب ملاحظته أن هذه القائمة تضم اسم سعد زغلول الذي عيّنه كرومر بعد 15 سنة وزيراً للمعارف العمومية، كما تضم اسم الشيخ محمد عبده الذي عيّن بعد ذلك مفتياً للديار المصرية والذي قال عنه كرومر إنه الأمل الرئيسي للإصلاح الإسلامي في مصر. ومع ذلك أضاع كرومر فرصته الحقيقية حين تجاهل توصيتي بحسن الشريعي الذي كان ثقله السياسي أكبر من ثقل أي من هؤلاء، وقد مات قبل أن يقنع بارنغ

(285) وقد ضمت هذه القائمة أسماء حسن باشا الشريعي من المنيا، بليغ فكري، امين بك فكري، سعد أفندي زغلول، أحمد افندي محمود، إبراهيم افندي الوكيل، أحمد بك حشمت، يوسف بك شوقي، الشيخ محمد عبده «بلنت: كتاب الهلال، م. س، ص 89.

نفسه بقبول وزارة من الفلاحين. ومع ذلك فقد أجاب بارنغ «لا أعتقد أن هنالك أدنى فرصة لأن يشكل الخديوي وزارة من الفلاحين»[286].

فالطبقة الفلاحية وإيديولوجيتها الدينية كانت محور معظم الإصلاحات التي نادى بها محمد عبده، وبها ارتبط منهج التطور البطيء الذي التقى على صعيده محمد عبده بكرومر؛ فالتطور البطيء كان يعني بالنسبة للشيخ الإمام إعطاء الفرصة لنشر تعاليمه عن طريق التربية، حتى إذا ما خرج المستعمر البريطاني كانت الساحة السياسية في مصر مهيأة لنظام سياسي إسلامي في محتواه ، وهذا هو مضمون قول الشيخ لبلنت «نحن لا يهمنا أن يبقى الإنكليز عاماً أو عامين أو خمسة أعوام ما داموا لن يبقوا إلى الأبد. ووجودهم حالياً خير للبلد حتى يختمر حزب الفلاح. ولكن إذا لاح خطر السيطرة علينا فنحن على أتم استعداد للمخاطرة بقبول بعض استبداد الأتراك أفضل من قبول المخاطرة الأخرى وهي الأكبر، أما إذا جلوتم عن البلاد غداً فثق أننا سنسعد جميعاً»[287].

كان محمد عبده أكثر المصريين حباً للإنكليز حسب تقدير بلنت[288]، ولم يكن هذا الحب من قبيل الارتهان أو العمالة، وإنْ لم يكن يخلو من خطأ في التقدير السياسي، جعل من الشيخ ورقة رابحة في يد كرومر ضد الحكام المصريين. فنشأة الشيخ وجذوره الأولى حددت وجهته في الإصلاح، وهذه الوجهة كانت محفوفة بخطرين، خطر المحافظين الذين كانوا راغبين في العودة إلى القديم يستلهمون منه القوة للخلاص من الاستعمار وخطر التيارات الفكرية الوافدة من الغرب، أي خطر الفكر الأوروبي في المجال السياسي، لا سيما ما تعلق بالمفاهيم الديمقراطية والحياة الدستورية العلمانية، وفي هذا الوسط التقى بكرومر الذي وصف محمد عبده بقوله: «إنه أدنى إلينا من المحافظين المتشنجين في إسلامهم، وأدنى من المصريين المغالين في تفرنجهم»[289].

III ـ مقاومة الاستبداد الخديوي والوقوع في شراك الاستبداد الإنكليزي المقنّع:

فالقضية إذن لم تكن في الواقع مقاومة الاستبداد، لأن الشيخ محمد عبده لم يكن غافلاً عن سياسة كرومر المتسلطة، أو سياسة رياض باشا الموغلة في

---

(286) بلنت: كتاب الهلال، ص 89 - 90.

(287) بلنت: كتاب الهلال، ص 91.

(288) بلنت: كتاب الهلال، ، ص 91.

(289) المنار، جـ 3، مجلد 11. وراجع في هذا الموقف صبحي وحيدة في أصول المسالة المصرية، ط 2، القاهرة، د.ت.، ص 225. وعبد العاطي محمد أحمد: الفكر السياسي للإمام، م. س.، ص 244.

تسلطها ورجعيتها، وكان يصف صديقه رياض بأنه مستبد ولكنه شريف؛ والواقع أنه في ظل هذا النوع من الاستبداد المحافظ كان الشيخ يشق طريقه ضد نوعين من التيارات الغربية، الأرستوقراطي المتمثل بتجران باشا وبطرس غالي وأرتين (نوبار باشا رئيس الوزراء الأرمني) وغيرهم من المسيحيين السائرين في ركابهم، وكانوا يبذلون كل ما في وسعهم للقضاء على التربية الإسلامية، والتيار الوطني التحرري، وقوامه خريجو البعثات الذين درسوا في أوروبا في زمن محمد علي والخديويَّيْن سعيد وإسماعيل من أمثال علي باشا مبارك ومحمود باشا الفلكي ومحمد شريف باشا وغيرهم.

وعودة سريعة إلى ما وضعه رفاعة الطهطاوي من آثار لا سيما ما تعلق منها بتقويم منجزات محمد علي وسعيد وإسماعيل ومقارنة هذا التقويم بما كتبه الشيخ الإمام، لابد أن يجد نفسه أمام لونين من التفكير يتسم فيه فكر الأول بموضوعية ظاهرة الإيجابية، لا سيما عندما يقارن ما حصلت عليه مصر من تطور جعلها أحسن البلاد الشرقية حكومة وأفضلها إدارة بما كانت عليه في زمن المماليك والجراكسة؛ فالطهطاوي يركز على النمو الحضاري الذي عرفته مصر، ويعتبر التطور الصناعي والمنشآت العامة في طليعة الظاهرة الحضارية، ولا يتردد في الحكم على أنه لو لم يكن لعهد إسماعيل من مأثرة سوى قناة السويس لكفاه ذلك، في حين أن هذا العهد أضاف إلى هذه المأثرة تجديدات ومآثر خالدات تجلّت في تحويل القاهرة في أقصر مدة «كأعظم مدن الدول الكبيرة والممالك، لازدريت من تولى حكومة مصر من الملوك والخلفاء، ولصغر في عينك مجدهم الأثيل الذي ذهب جفاء واختفى»[290]. والطهطاوي وهو يحدثك عن عصر إسماعيل يقيم المقارنات الإحصائية للنمو الاقتصادي في مصر، والآفاق التي يطل عليها هذا الاقتصاد إذا ما اجتهد «في تنمية الإيراد والمصرف إلى حد التعديل... فإن حسن الإدارة والاقتصاد والتدبير باب عظيم لفتوح الخير الكثير وطريق تأسيس الثروة وتمهيد الغنى...». وبهذا الروح العلمي يحدثك الطهطاوي عن مشاريع تحسين الزراعة وتربية دود الحرير والأفدنة التي تحولت من أراض بور إلى أراض مستصلحة، وزراعة الأرز الذي بات يفوق في جودته أرز إيطاليا وأمريكا والأقطار الهندية[291].

---

(290) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: جـ 1، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1973، ص 467.

(291) المرجع السابق، جـ 1، ص 467 - 514.

وفي حين نجد الطهطاوي يحدثنا في عرض شمولي يتناول منجزات عهد إسماعيل في تداخلها وترابطها، نجد الشيخ محمد عبده يركز على مساوىء هذا العهد ويحصرها في ما ناله الفلاح في إبانه من إجحاف وما نالته مصر من ألوان الاستبداد؛ ففي الكتاب الذي وضعه في مساوىء عصر إسماعيل، تأخذ على الكاتب بعده عن الموضوعية في العرض؛ فالتهجم الشخصي والإثارة الوجدانية هما الصفة المميزة لأسلوبه الخطابي؛ فالخديوي إسماعيل من خلال هذا الكتاب «يتلذذ بأنين المظلومين وحنينهم وتضرعهم... ومأموروه هم اللصوص السارقون من كل صخري الفؤاد، وحشي الأخلاق دنيء المنبت، سيِّء التربية خبيث الطبع ، لا يراعي للحق حرمة ولا للإنسانية ذمة ولا للدين حقاً»[292]. أما المعلومات الواردة في هذا الكتاب فإنها لا تخلو من مبالغة رغم كلّ ما فيها من اساس صحيح، كاستخدام الفلاحين بأجور زهيدة في مزارع الخديوي، وأراضي الفلاحين التي نقلت ملكيتها إلى كبار الإقطاعيين والمرابين الأجانب وغير ذلك، ومسؤولية ذلك يضعها الشيخ محمد عبده على كاهل إسماعيل، وفساد نيته وسوء شيعته[293]. وهذا جانب أحادي من وجوه القضية، أو هو فرع من أصل تجاهله الشيخ الإمام عن قصد أو عن قصور في التحليل السياسي، وحُكْمنا انه وقع فريسة الأمرين معاً. فالشيخ في هجومه على الخديوي لا يعطي للظروف الاقتصادية مكانتها في أي من تحليلاته التي تتركز في مجملها على الجانب النفسي والجانب الأخلاقي الشخصي، متجاهلاً الحقبة التاريخية لتطور مصر الاقتصادي وما تداخل فيها من عوامل داخلية وعالمية. فالخديوي لم يكن في الواقع فاسد النية عندما نفذ مشروع قناة السويس وهو مشروع وطني، بل كان مقتنعاً بفائدة هذا المشروع لبلاده، وما يقال عن مشروع شق القناة يقال عن المشاريع الأخرى كمدّ شبكة خطوط الحديد والهاتف، وتوسيع الأحواض والموانىء ومد الترع، وهذه لم تكن في جملتها مشاريع خاصة بالخديوي. ثم إنه لم يقدم عن رضى منه على بيع أسهم مصر في القناة للحكومة الإنكليزية سنة 1875 بربع تكاليفها[294]. ولو أن الشيخ مال بنظره قليلاً عن المسؤولية الشخصية للخديوي لوضع منهجه الفكري في الإطار التاريخي

---

(292) الاعمال الكاملة للإمام محمد عبده: تحقيق محمد عمارة، جـ 1، م. س.، ص 401.

(293) المرجع نفسه ، ص 401 - 411.

(294) تم بيع مشروع قناة السويس بأربعة ملايين لا غير مع انه كلّف مصر 16 مليون جنيه واغرقها بدين بلغ مقداره مئة مليون جنيه وحرم الشعب المصري من جرائه من 300 مليون جنيه دفعت كفوائد للبنوك الأجنبية. ودر هذا المشروع على أصحابه فيما بعد ارباحاً قناطير مقنطرة لأن الأسهم التي كان قد تم شراؤها في عام 1875 بأربعة ملايين جنيه استرليني، بلغت قيمتها 35 مليون جنيه سنة 1891. (لوتسكي: ص 232).

الصحيح، ولئن كانت مسؤولية الخديوي كبيرة، فإن سياسة النهب التي اعتمدتها المصارف الأجنبية في تمويلها لمشاريعه كانت تتسم بطابع غزوي استثماري لا إنساني، وهذه السياسة الاستعمارية هي المسؤولة عن تردي الوضع المالي لمصر على مختلف الصعد ولدى مختلف الطبقات، لا سيما الطبقات الفلاحية التي تحملت الجزء الأكبر من وزر فوائد الديون الأجنبية، ولكن هذا الوزر وقع فريسته الوضع الحكومي بكامله، وأردى بالوضع الشخصي للخديوي نفسه، وخلخل وضع الطبقة الملاكية التي يمثلها. فالبيوتات المالية الأوروبية التي رهنت السكك الحديدية والمداخيل المستحصلة من الضرائب لم توفر ضياع الخديوي وممتلكاته، واضطرت الحكومة سنة 1875 في تسديد ديونها البالغة 8 ملايين جنيه استرليني سنوياً إلى دفع 80 % من مداخيلها لتسديد سندات الديون وفوائد القروض، ولم تكن المبالغ الباقية بكافية لسد حاجات الدولة اليومية، فكان الخديوي مضطرا إلى زيادة الضرائب من عام إلى آخر لتسديد فوائد الديون وبلغت الضرائب الموضوعة على الأرض في مدة قصيرة أربعة أضعاف من 40 إلى 160 قرشاً على الفدان الواحد[295]. وهذا الإجحاف لم يلحق بأوضاع الفلاحين الصغار، بل أيضاً بفئة الميسورين من الكولاك الذين دفعوا ما بين (1871 ـ 1878) 15,7 مليون جنيه[296].

ولو أن الشيخ محمد عبده نظر إلى هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في شمولية، لكان أكثر إنصافاً للخديوي وأشد غضباً على دور الصيرفة الأوروبية، على ده لسيبس، وأوبنهايم، وفروهلنغ. ذلك لأن القضايا الاجتماعية لها طبيعتها الموضوعية ومعالجتها تحتاج إلى منهجية موضوعية، أما النيات ودور الأفراد فيبقى دورها ثانوياً، وقيمة الأفراد تكمن في فهمهم للظروف الموضوعية في حقبة تاريخية معينة، وفردية الخديوي إسماعيل تتحمل قسطاً وافراً من هذه المسؤولية، وهي المسؤولية التي أدركها إسماعيل عندما عزز دور المجلس النيابي، وأثار القوى الشعبية ضد التدخل الأجنبي، ولكن بعد فوات الأوان وكانت من أسباب خلعه عن العرش. ولكن هذه المسؤولية تتحملها أيضاً الفئات المتعاونة معه، وفي طليعتها رياض باشا الصديق الحميم للشيخ الإمام. فاليقظة الوطنية مسؤولية جماعية في علم السياسة، وكثيراً ما تكون هذه اليقظة، مهما بلغت من الاتزان وبعد النظر، أضعف من أن تقف في وجه المخططات الشريرة للمصارف

---

(295) راجع: الرافعي: **عصر إسماعيل**، جـ 2، الفصل الحادي عشر بعنوان «مأساة الديون»، ص 33 وما بعد.

(296) لوتسكي: ص 231.

الدولية ووسائلها الجهنمية في النهب المستمر، وتكفي الإشارة وعلى سبيل المثال إلى القرض الذي عقده إسماعيل سنة 1866 مع مصرف فروهلنغ وغوتس لمدّ شبكة السكك الحديدية، وكان بقيمة ثلاثة ملايين جنيه لم تستلم منه الخزينة المصرية إلا 2640 الف جنيه استرليني. وتمكنت البنوك الإنكليزية خلال 11 عاماً من ربط مصر بدين تبلغ قيمته 68 مليون جنيه دفع منه نقداً 46 مليون جنيه فقط، واغتصب ما يزيد عن 20 مليون جنيه كفرق في التسعيرات ونفقات العمولة، وبلغت سندات الدين الجاري لهذه السنوات 26 مليوناً دفعت عليها مصر فائضاً سنوياً قدره: 15 % وحتى 25 %»[297].

إن النظرة الشمولية العلمانية مهما غالت في أخذها عن علوم الغرب تبقى مقصرة عن التصدي لمؤامرات استثمارية متشعبة كتلك التي نزلت بمصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وقد نجحت الدعـاية الاستعمـارية في تحميـل الخديوي إسماعيل مسؤولية فردية في إفقاره مصر والفلاح المصري على وجه الخصوص، وزرعت في نفوس الناس وجمهرة واسعة من المثقفين ثقافة سياسية واجتماعية إسلامية أن هذه المبالغ بُذِّرت على نزوات إسماعيل المنفـاق، وعلى قصوره وحريمه ومظاهر الترف والبهرجة التي لجأ إليها، ولكنها لم تنجح لدى أنصار الفكر القومي في تغطية جرائم المستعمرين وتدخلهم السافر في شؤون مصر الداخلية. وبهذا نفسر الاستجابة الكبرى للوطنيين المصريين في الانتساب إلى الحزب الوطني السري الذي أسسه الأفغاني مع محمد عبده المعروف بعدائه للاستعمار والخديوي إسماعيل، والذي بلغ عدد المنتسبين إليه عشرين ألف عضو ولم يكـن قد مضى عام كامل على تأسيسه، فضلاً عن الأموال التي رصدت له في المصارف عدا التبرعات العينية من الوطنيين المصريين[298]، وانجرف في هذا التيار المعارض فريق من مؤيدي التيار العلماني من أمثال صالح مهدي من شعراء القصر الذي هجا نفسه على القصـائد التي نظمهـا في مديـح حكام الأسـرة العلوية[299].

ولكن إقالة الخديوي إسماعيل من قبل السلطان عبد الحميد الثاني في 25 حزيران يونيو 1879 وتنصيب نجله الخديْوي توفيق كان من شأنها أن تحدث

---

(297) لوتسكي: ص 228.

(298) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**، ص 67. ومحمد المخزومي: **خاطرات جمال الأفغاني**، ص 44.

(299) زكريا سليمان بيومي: **الأخوان المسلمون**، ص 100.

تحولا في مجرى الحركة الوطنية ككل، وفي طبيعة التفكير الأصولي الذي انتهجه الشيخ محمد عبده في معالجة القضية الوطنية؛ فهذه الإقالة تمت بإنذار الحكومتين الفرنسية والإنكليزية وموافقة الدول الأوروبية الأخرى ألمانيا والنمسا وروسيا؛ فالمصالح الاستعمارية بدت موحّدة عندما وقف إسماعيل ضد الاستغلال المالي الأوروبي واتخذ مظهراً سافراً ضد الوزارة الأوروبية منذ عام 1877. وظهرت المعارضة العلنية آنذاك في الصحف والرأي العام تُركز على دور الاستعمار في نهب مصر، وشملت هذه المعارضة مجلس النواب الذي كان مؤلفاً في غالبيته من ملاكي الأراضي الذين كانوا يمثلون الجناح الوسط في الحركة الوطنية التحررية، وكانوا في نضالهم التحرري متأثرين بأفكار الأحرار الدستوريين الذين تزعمهم مدحت باشا المعروف بآرائه الليبرالية الأوروبية، وكانوا من مؤيدي استقلال مصر والدستور والبرلمان ومسؤولية الحكومة. وكانت الخطب التي ألقيت في مجلس النواب المصري في 2 كانون الثاني سنة 1879 موجهة ضد الوزارة الأوروبية بمساندة سرية من الخديوي نفسه، هذه المساندة التي انتقلت إلى العلن في 7 نيسان أبْريل سنة 1879 عندما دعا الخديوي أعضاء السلك السياسي والأعيان المصريين إلى قصر عابدين وأعلن في هذا الحفل الرسمي رغبة الأمة في تأليف وزارة مصرية خالصة تكون مسؤولة أمام مجلس النواب وأبلغهم بعزل الوزارة الأوروبية ورغبته في وضع نظام دستوري وتعديل نظام الانتخابات وحقوق المجلس وفقاً للأماني الوطنية واستعداده لتبني خطة مجلس النواب المالية(300).

لقد كان الخديوي إسماعيل في موقفه هذا يعبر عن مطلب قومي تزعمته صفوة من أعيان البلاد وأصحاب الرأي فيها، وكان محمد شريف باشا هو الزعيم السياسي الذي اتجهت إليه الأنظار لتأليف وزارة وطنية تنقذ البلاد من التدخل الأوروبي ومن الحكم الاستبدادي، وحذا في ذلك حذو مدحت باشا في تركيا عندما أعلن القانون الأساسي المقرر للدستور في السلطنة العثمانية، فكان مبدؤه محاربة التدخل الأوروبي، وفي الوقت نفسه إيجاد نظام دستوري يحول دون استبداد الخديوي وأن يخوّل هذا النظام مجلس شورى النواب السلطة المعترف بها للمجالس النيابية في أوروبا وتقرير مبدأ مسؤولية الوزارة أمامه. ويحدد الرافعي هوية شخصية شريف باشا بقوله: «وتمتاز شخصية شريف باشا بمزايا

---

(300) تألفت هذه الوزارة بضغط من الدولتين الإنكليزية والفرنسية لمراقبة مالية مصر، ونزل إسماعيل عند إرادة الدولتين وعهد إلى نوبار باشا تأليف الوزارة فدخلها وزيران أوروبيان: أحدهما، إنكليزي وهو المستر ريفرس ولسن وزيراً للمالية. وثانيهما، فرنسي هو المسيو دي بلنيير وزيراً للأشغال. وتولت الوزارة شؤون الحكم في أغسطس سنة 1878 وواجهت مجلس شورى النواب في دور انعقاده الثالث ديسمبر سنة 1878.

عديدة أولها الكفاءة العلمية والسياسية ووفرة نصيبـه من الثقافـة الغربيـة، واقتباسه الأساليب الحديثة الراقية في حياته وأحاديثه وآرائه بحيث نال احترام كل من حادثوه واتصلوا به من رجال السياسة الأوروبيين، فهو يعد حقاً من رجال الدولة الممتازين الذين يضارعون رجالات أوروبا الأفذاذ في المكانة والكفاءة والميزة الثانية إخلاصه لمصر....

وإنك لتلمح في شخصيته شعور الكرامة والشمم وهو بعد وزيراً للحقانية (العدلية) والخارجية سنة 1878 حين وقع الخلاف بينـه وبين لجنـة التحقيق الأوروبية؛ فقد استدعته اللجنة لسماع أقواله فرفض بإباء أن يطأطىء الرأس أمام جبروتها وامتنع عن المثول بين يديها وآثر الاستقالة من منصبه احتفاظاً بكرامته وكرامة المنصب الذي يشغله. ولما تطلعت إليه أنظـار الأحرار ليؤلف الوزارة سنة 1879، قبل هذه المهمة واتخذ لنفسه برنامجاً جلياً واضحاً وهو تقرير النظام الدستوري أساساً لنظام الحكم وإنقاذ البلاد من النفوذ الأجنبي، وقد بقيت وزارته إلى أن خلع إسماعيل وتولى توفيق منصب الخديوية فقدم استعفاءه من الوزارة، فدعاه الخديوي إلى تأليف الوزارة الجديدة فألفها ولكنها لم تدم طويلاً لأن نزعته الدستورية لم تكن لترضي الخديوي توفيق فاستعفى ثانية من الرئاسة وخلفه الخديوي توفيق باشا ذاته ثم رياض باشا إلى أن قامت الحركة العرابية...»[301].

كان محمد شريف ينتسب إلى طبقة الملاك العقاريـين الأحرار، وكـانت هذه الطبقة بحكم مصالحها مرشحة للقيادة الوطنية، وكانت بحكم ثقافتها قادرة على اتخاذ موقف وطني في الوقت الذي كان نشاط الجماهير الشعبية ما يزال ضعيفاً جداً في ذلك الحين. وكان شريف باشا واحداً من طلاب البعثة الخامسة التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا سنة 1844[302]، والوزارات التي ألفها إبان الأزمات الوطنية في عصر إسماعيل وبعده كانت وزارات دستورية قومية، فما هو الموقف الذي وقفه منها الشيخ الإمام وهو القائل «جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قانص على صولجانه ويد الظلم من حديد، والناس كلهم عبيد وأي عبيد، نعم إنني في ذلك لم أكن الإمام المتبع ولا الرئيس المطاع غير أنني كنت روح الدعوة...»[303].

---

(301) الرافعي: عصر إسماعيل، جـ 2، ص 227 - 228.

(302) راجع ترجمة حياته في كتاب عصر إسماعيل للرافعي: ج 2، ص 225 - 243.

(303) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج 1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص 11 - 12.

ليس بين مفكري مصر من كان أكثر إلحاحاً على نظام الشورى من الشيخ الإمام، وليس بينهم من تحدث عن مساوىء الاستبداد كما تحدث. وهو عندما يستعرض ماضي الأمة في عصورها القديمة والحديثة يرى أنها كانت واقعة تحت ظل استبداد الحاكم الظالم، هذا الاستبداد الذي يعطل مبادرات الافراد، وأسرة محمد علي تندرج في قائمة ملوك مصر المستبدين. وكان حرياً بالشيخ الإمام أن ينضوي في تيار الحياة الدستورية الجديدة التي فرضتها سنوات المحنة، محنة التدخل الأوروبي؛ ولكن الشيخ اختار طريقاً آخر، فسار مع أصحاب النـزعة الاستبدادية، سار مع رياض باشا، ووصف الخديوي توفيق المعروف بضعفه واستسلامه في قائمة دعاة الشورى لفترة من الزمن، وهو في ذلك كله يعزل الفرد عن مجرى الأحداث التاريخية في شموليتها، فإذا ذكر صفات توفيق توقف عند ما هو ذاتي أخلاقي في السيرة الخاصة ، وهو مدفوع في ذلك كله من منطلق نفسي، وليس من منطلق اجتماعي سياسي موضوعي. «فمن مناقب توفيق باشا العفة واللين والتحبب إلى الرعية والتعرف إلى أحوالها بالسياحة في المدن الشهيرة وبعده عن السرف واكتفاؤه من النساء بأميرة واحدة..»[304].

هكذا، وكأنه في ذلك كله يقدم الخديوي نموذجاً يقتدى بأفعاله، وأسلوب الشيخ الإمام في ذلك هو أسلوب قدامى الصوفيين في تسليك المريدين. «أما رياض باشا فهو صادق النية مخلص السريرة في خدمة البلاد، ولكن لا يبالي في تأدية ما يراه واجباً عليه بما يجرح القلوب ويؤلم النفوس ويظن أن الواجب على كل أحد أن يعلم حسن نيته وإن لم يبينها هو، وأن يرضى بعمله وإنْ لم تظهر الغاية الصالحة منه. له نشاط في العمل لا يصحبه كلال ولا ملل، ولكن تأخذ الجزئيات من زمنه بعض نصيب الكليات...[305] إلخ».

ولعل الحكم الوحيد الداخل في المجال السياسي إلى جانب أخذه بالجزئيات على حساب الكليات، هو أن رياضاً كان «يهاب ذوي النفوذ من الأجانب»[306]، أما الصورة الشخصية فليس فيها ما يقربها من أن تكون شخصية سياسية حديثة تهتدي بالفكر السياسي وعلم السياسة فهو «إذا غضب على أحد مزج في غضبه بين إحساسه الخاص وما يتعلق بالعمل العام، فيسقط من نظره وإنْ كان فيه من الفضيلة ما يعترف به العالم أجمع، ويفوته الانتفاع منه ولهذا يحترم من لا

(304) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، جـ 1، تحقيق محمد عمارة، م. س. ، ص 513.
(305) المرجع السابق،ص 515 - 516.
(306) المرجع السابق،ص 516.

يستحق الاحترام ويحتقر من يستحق الإكرام، ويذم المتعصبين للأوهام ويجل الكثير من أفرادهم[307]. وليس في هذا كله شيء من صفات السياسة بمفهوم العلم، ولعله إلى بعض ما هو معروف من اخلاق شيخ القبيلة أقرب، الاستنساب والمزاجية. ولكن كتب التاريخ تذهب إلى ما هو أبعد من هذه الجزئيات التي لا طائل تحتها في بُعد. النظر السياسي ؛ فرياض صاحب الموقف المعادي لكل التطلعات الوطنية والدستورية. فقد كان في وزارة نوبار التي تشكلت في عهدها لجنة التصفية التي تراسها ريفرزولسن سنة 1878 وكانت حقيبته في وزارة الداخلية تشكل ستاراً لتغطية أعمال هذه اللجنة، كما كان الناطق باسم الوزيرين الأوروبيين في حكومته. ولما شعرت الوزارة الأوروبية بخطر المجلس على مشاريعها وجدت في رياض باشا سندها في تحقيق غاياتها، فاستصدر من الخديوي إسماعيل المرسوم المؤذن بانتهاء مدة المجلس، وتوجه هو إلى المجلس لإبلاغه هذا المرسوم، فهيأ بذلك لقيام الحكم المطلق الذي يخدم مآرب المستعمرين؛ وإذ لقي هذا الموقف معارضة من كبار الملاك ورجال الدين اضطرت حكومة نوبار باشا إلى الاستقالة. وكان كتاب إسماعيل لتشكيل الوزارة الجديدة برئاسة شريف باشا وثيقة من الوثائق الهامة في تاريخ الحركة القومية والحياة الدستورية في مصر[308]؛ إذ أعلن الخديوي في هذه الوثيقة امتعاضه من سلوك وزارة نوبار ـ رياض لمخالفتها إرادة الأمة وأعلن عن رغبته في تأييد مطالب الأمة ممثلة في نوابها تأييداً تاماً، ووضع محمد شريف سنة 1879 دستوره المعروف على أحدث المبادىء العصرية في ذلك الحين[309]. وإثر سقوط الخديوي إسماعيل ونزوع الخديوي توفيق نحو الاستبداد بتأييد من الإنكليز ورفضه تطبيق الدستور الذي أعلن في عهد والده، لم يجد الخديوي توفيق رجلاً معروفاً بتشيعه للحكم المطلق أكثر من رياض باشا الذي حرمت البلاد في عهد وزارته (1879 ـ 1881) من الحياة النيابية مدة سنتين متواليتين ساد فيهما حكم الإرهاب والجاسوسية، وكانت حكومته أداة طيّعة في يد ممثل إنكلترا «الماجور بارنغ» اللورد كرومر الذي اعترف «في التقرير الذي أدلى به بنفسه بعد انصرام سنوات عديدة أن رياض أولى بارنغ ثقة مطلقة بحيث أنه كان يوقع على وثائق الدولة والمستندات الهامة التي صادق عليها كرومر دون أن يقرأها»[310] وكان الامتعاض قد بلغ أوجه عندما تحرك عرابي على راس الجند وساروا إلى ميدان عابدين يوم الجمعة 9 سبتمبر سنة 1881،

---

(307) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

(308) راجع هذه الوثيقة في كتاب الرافعي: عهد إسماعيل، جـ 2، ص 205 - 206.

(309) راجع مواده في الكتاب السابق، ص 213 - 220.

(310) لوتسكي: م. س، ص 249.

وكان مطلب عرابي في ذلك اليوم المشهود عزل وزارة ريـاض وتشكيل مجلس النواب، فاستقال رياض نزولاً عند إرادة العرابيين.

والشيخ محمد عبده مع ذلك يلتمس لرياض باشا الأعذار ويدافع عنه ؛ فيرى أن الأسباب الحقيقية في النقمة عليه إبطاله للسخرة، وهذا ما أحنق عليه جميع الوجهاء الذين كانوا يستغلون أبدان الرعية وأموالها. وزاد في حنق أولئك الباشوات عليه زيادته مئة وخمسين ألف جنيه على أموال الأطيان العشورية ، إلا أنه في سبيل الدفاع عن المزارعين والطبقة الفلاحية وثق بالمديرين وكان بينهم من أساء إلى وجهاء البلاد ولم يعطِ اذناً صاغية لشكاوي هؤلاء لأنهم هم أصل شقاء البلاد فوقر في نفوس الأعيان أن رياض باشا عدوهم، يريد إسقاطهم وإقامة من دونهم مقامهم.

ويبرر مسلك رياض الاستبدادي بأن رياض باشا كان عديم الثقة باشتراك الرعية في الحكم، بل كان يعتقد: «أن في مجلس الشوري تعويقاً عن الإصلاح المطلوب لأن أعضاءه تعوزهم الخبرة بالأحوال السياسية والإدارية فلا ينتظر منهم إلا المعارضات وإطالة البحث في أمور تجب فيها السرعة، وكان يوافقه في الرأي كثير من العقلاء»[311]... وهذا التبرير لا يتفق مع تطور الحياة البرلمانية في الدول الديمقراطية. أما موقف الإمام من الحملات الوطنية على رياض باشا فيرى أن الحملة على رياض كان مصدرها الخديوي الأسبق إسماعيل ومجموعة الباشوات من الملاك العقاريين، فهؤلاء عندما خاب سعيهم في مواجهة مشاريعه الداخلية في إلغاء السخرة وتقرير الأمن أضافوا إلى الحديث عن الاستبداد حديثاً عن العمالة، «وكان قد اشتد على بعض الجرائد فألغاها بأسباب لم تكن بالقوية فمنح بذلك خصومه آلة تهيج الآراء لمقاومته، فذهب أديب إسحق أحد محرري تلك الجرائد إلى أوروبا، وأنشأ جريدة سمّاها «القاهرة» لم يكن لها موضـوع سوى رمي رياض بالاستبداد والظلم والـرغبة في بيـع البلاد إلى الأجـانب، حتى كانت تسميـه (رياضستون)، وكان ينفق على تلك الجريدة الخديوي الأسبق إسماعيل باشا، و ع. باشا ، وم. س باشا، وع. ل. باشا وغيرهم، وكان الكثير من الساخطين يتلذذون بتلاوتها كما يتلذذ المريض بحكاية علته ووسائل شفائه»[312].

وعلى الجملة، فإن رياض باشا في نظر الشيخ الإمام خير من هم في طبقته من المصريين، وهو ذكي بالفطرة اكتسب من تجربته في الأعمال الإدارية ما لم

(311) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، جـ 1، ص 520.

(312) المصدر السابق، ص 18. والأسماء المرموز لها هي لكلٍ من راغب باشا، وشريف باشا، وعمر لطفي باشا من الملاك العقاريين.

يكتسبه سواه، يحب المصريين جملة وليس في طبقته من يحبهم مثله، ويحب أن يراهم في أعلى درجات الكمال المنتظر. وقد تكون هذه من الصفات المندوب إليها في كل حاكم، والذين تحدثوا عن ظلم الخديويين من أسرة محمد علي لم ينفوا عنهم بروز أمثال تلك الميزات، ولكن الأمر الذي لابدّ أن نتوقف عنده أن مثل هذه الجزئيات لا يمكن أن تعد مواقف سياسية؛ فهنالك سُلَّم الأولويات في نظر العلم السياسيّ، هنالك الكلي الذي تُرَدّ إليه الجزئيات، وهو ما أشار إليه الشيخ محمد عبده في واحد من تقاويمه لرياض «أن معارفه جزئيات متفرقة يعوزها كلي يرجع إليه، ولم يكن لديه علوم كلية تردّ إليه الجزئيات، فقد كان يقيس الجزئي على مثله، وربما لا يكون جامع الشبه بينهما تاماً فيقع في الخطأ»[313].

ولكن هذه الكليات التي أدركها محمد عبده كانت في الجزء الأساسي منها إسقاطية، وفي الجزء الهامشي تاريخية؛ وإسقاطية محمد عبده التاريخية تكمن في أن الإسلام صالح لكل جيل لأنه يجمع بين الدين والدنيا، ومناظراته مع فرح أنطون تبرز تفاوت النظرة بين الرجلين، بل بين نمطين متباعدين في التفكير؛ فالشيخ الإمام مقيد بمفهوم الشورى في الإسلام، ويرى في الحياة الدستورية الحديثة خطراً، وإذا ما سارت الأمور باتجاه دستوري حديث فضّل الاستبداد: «إن ميل بعض الناس إلى المطالبة بالشورى ورفض الحكم المطلق ليس مجرد رغبة في تقليد الأجانب بل إنه يستجيب لمقتضيات الشريعة»[314]. فهنالك إذن قسر المسيرة التاريخية على مطابقة الماضي، ومن هنا ظل خلاف محمد عبده مع الخديويين والطبقة التي يمثلونها خلافاً غير محدد الأبعاد، وكذلك خلافه مع خصومهم سواء أكانوا من طبقة الملاك العقاريين من أمثال محمد شريف باشا، أم من الطبقات الفلاحية من أمثال عرابي، أم من ممثلي البورجوازية من أمثال مصطفى كامل. فهو في هذه الخلافات جميعها يرى شبح التاريخية فيخشى منه على ضياع الإسلام. وهذه الإسقاطية أفقدته الإيجابية في التعامل مع السلطة الخديوية سواء في عهدها الأول ملكية الدولة، أو في عهودها الليبرالية المتتالية وأطوار الملكية الخاصة.

إن التطور التاريخي لمصر الحديثة كان لا بد له من تصور كلي جديد مستمد من الظروف الموضوعية القائمة، وهذا ما عبّر عنه نجيب الحداد معاصر الإمام بقوله: «إن واجبنا إذا كنا نريد جلاء الإنكليز... وإذا كنا نريد ألّا تقف إنكلترا في طريق حريتنا واستقلالنا، إنما يكمن في خوض النضال معها بنفس

(313) المجموعة الكاملة للشيخ الإمام، ص 515.
(314) المصدر السابق، ص 517.

السلاح الذي فتحت به العالم، أي غرس الأخلاق والامتناع عن التعصب دينياً كان أم عنصرياً، واتحاد كل الناس في القيام بالأعمال الجليلة والإصلاحات والتحرك نحو المعارف والتقدم على أساس مبادىء الحكمة والعدالة،...... فالوطنية الحقيقية لا تكمن في السعي من أجل التوصل إلى جلاء المحتلين عن البلاد وإنما تكمن في السير نحو الرقي في الظروف القائمة سعياً وراء الاكتفاء الذاتي الاقتصادي»[315].

إن الخوف من النظر إلى الظروف القائمة في معادلاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في معزل عن المعطى الديني السلفي، أوقع محمد عبده في خطأ التقييم الذاتي لجهاز السلطة كجهاز سياسي له موضوعيته الفكرية والتقنية، وعلى ضوء هذا التقييم الذاتي يمكن فهم الخطأ الذي وقع فيه كل من الأفغاني ومحمد عبده عندما تصوروا أن العلاقات الشخصية باستطاعتها أن تحوِّل الخديوي توفيق إلى خديوي مؤيد لنظام الشورى على خلاف والده المستبد، ولكن سرعان ما تحولت ثقتهما به إلى نقمة عندما أخرج هذا الخديوي نفسه صديق الأمس جمال الدين الأفغاني من مصر، وفرض على محمد عبده الإقامة الإجبارية في قريته «محلة نصر»، فكان عهد الخديوي توفيق هو أشد عهود الاستبداد وأشدها إيغالا في الخضوع للإنكليز، وقد كان هذا الخضوع مثار نقمة محمد عبده، بدليل تصريحه لجريدة «البول ميل غازيت» اللندنية: «إن توفيق باشا أساء إلينا أكبر إساءة لأنه مهّد لدخولكم (الإنكليز) بلادنا، ورجل مثله انضم إلى أعدائنا أيام الحرب لا يمكن أن نشعر نحوه بأدنى احترام، ومع هذا إذا ندم على ما فَرَط منه، وعمل على الخلاص منكم ربما غفرنا له ذنبه، إننا لا نريد خونة وجوههم مصرية وقلوبهم إنكليزية»[316]. ولكن هذه اللهجة العنيفة نراها تعتدل، بل تتحول إلى نوع من إطراء، فيتحدث في مجلة «ثمرات الفنون» البيروتية عن ميل الخديوي توفيق إلى الشورى، وأن المصريين خاضعون طوعاً لحكمه ومتفقون على محبته، وكان هذا التحول بمثابة اعتذار علني كمقدمة لعودة الإمام إلى مصر بتوسط من كرومر ورياض باشا ومجموعة المتعاونين مع الاستعمار الإنكليزي. وكانت عودته مشروطة بعدم الاشتغال بالسياسة، مما جعل الأفغاني يحنق عليه ويقطع علاقته به.

ولم تكن علاقة الشيخ الإمام بعباس حلمي الذي تولى منصب الخديوية

---

(315) نجيب الحداد: **منتخبات الحداد**، الإسكندرية، 1906.

(316) **المجموعة الكاملة**، جـ 1، ص 630، نقلاً عن «بول ميل غازيت» اللندنية في 17 اغسطس سنة 1884.

سنة 1892 أقل توتراً، وكان هذا الخديوي الشاب قد عاد من أوروبا ممتلئاً حماساً ورغبة في إنهاض مصر من كبوتها، وضايقت تطلعاته القومية مصالح الإنكليز، ورأى محمد عبده أن يفيد من حماسه فبسط له آراءه في إصلاح الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، ولم يكن في هذه الجوانب ما يثير حنق اللورد كرومر، وارتاح الخديوي للشيخ، وكلّفه بوضع تقرير مشروع للإصلاح سرعان ما وافق عليه، وكوّن مجلس إدارة الأزهر برئاسة الشيخ حسونة النواوي وعضوية كل من محمد وعبد الكريم السمان. ولكن هذه الجوانب نفسها تعرضت للاضطراب بسبب الموقف السياسي العام للشيخ الإمام. فالخديوي عباس كان يأخذ على الشيخ إفراطه في مسالة الإنكليز والاستعانة بهم ضد مصالح بلاده الوطنية. أما الشيخ فكان يرى في عباس خديوياً جشعاً محباً لجمع المال ولو من دم رعاياه[317].

وهنا أيضاً نرى الشيخ محمد عبده يقدم الجزئي على الكلي، وكان هذا الكلي مرتبطاً هذه المرة بقضية وطنية كان فيها الإمام نصيراً لمواقف اللورد كرومر ضد مصالح بلده، فلقي بسبب ذلك هجوم المفكرين والسياسيين المصريين من مجددين ومحافظين[318]. ففي الوقت الذي كان فيه الخديوي يتبع منذ توليه الحكم سنة 1891 سياسة التقرب من الشعب في مطامحه الاستقلالية، ويؤيد الحركة الوطنية المعارضة للاحتلال البريطاني التي تولى قيادتها مصطفى كامل، كان محمد عبده نصيراً لكرومر في اصطدامه بالخديوي بحجة الإصلاح التربوي الذي كان في نظر الإمام السبيل إلى ترقية مصر وإصلاحها[319]. وقد كان الشيخ علي يوسف محقاً في قوله بمناسبة التعليق على كتاب كرومر «مصر الحديثة»: «إن اللورد لم يكن صديقاً للشيخ بقدر ما كان الشيخ صديقاً له، ولكن كان متمسكاً بصداقته الظاهرية، لأنه كان يريد أن يضع في يده رجلاً قوي المعارضة لحدود الخصام عدواً لتوفيق باشا أولاً ولخلفه ثانياً ولإسماعيل باشا قبل ذلك. ولا مراء في أن المرحوم الشيخ محمد عبده كان يكره طائفة الباشوات كما يقول عنه اللورد من جهة، وكان وطنياً صادقاً من جهة أخرى، فكان اللورد يحبه من الجهة الأولى، ولا يستطيع أن يخلص له الحب من الجهة الثانية لذلك كان يطريه وينتفع بإطرائه»[320].

---

(317) المجموعة الكاملة، جـ 3، ص 179.

(318) عثمان امين: م. س. ، ص 279.

(319) المنار، جـ 2، مجلد 11، ص 67.

(320) راجع للتوسع عبد الرحمن الرافعي: مصطفى كامل، . القاهرة، 1950.

إن تقديم الهامشي على الأساسي كان مصدر كل ضعف في حياة الشيخ محمد عبده السياسية. وهذا التقديم يمكن رده إلى شعورين متكاملين: أولهما ، ديني مرتبط بالحفاظ على جوهر الشريعة من ناحية، ورفع المستوى الثقافي للفلاح المصري من ناحية ثانية بالاستناد إلى جوهر هذه الشريعة بعد تلقيحها هامشياً بثقافة الغرب الحديثة، وهذا ما كان يلقى موافقة كرومر السياسية. لأن مثل هذا الموقف لم يكن يشكل خطراً حقيقياً على الوجود البريطاني في مصر؛ ففي ظل هذا الاحتلال لم يكن منتظراً أن تنمو في ظل رعايته تربية وطنية ثورية، ولذا كان الشيخ الإمام يلقى التأييد من الاحتلال، وكان كرومر يقول: «إن أهمية هذا الاتجاه في السياسة ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو ـ أي محمد عبده ـ وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي»(321). ولكن الشيخ كان في قرارة نفسه مدركاً أن هؤلاء الخلفاء الطبيعيين الذين يتحدث عنهم كرومر لن يسمح لهم في تطوير بلادهم وفقاً للتصورات التي رسموها لأنفسهم، وكان «يشعر بالمرارة إزاء كرومر الذي يميل إليه برغم ذلك، لأنه لم يؤسس شيئاً يعوّل عليه من الحكم الأهلي حين ينتهي الاحتلال ـ أي شيء يمكن التعويل عليه في العمل على الأسس الحرة والشريفة. فقد نشر حالة عزل عامة للعنصر الوطني والمستنير في البلاد، والذين رقّاهم في المناصب هم أولئك الذين كان لديهم أدنى حد من الاحترام لأنفسهم وكانوا بالتأكيد ممن يسهل التأثير عليهم»(322).

لقد كان كرومر مستبداً في عرف معظم المفكرين السياسيين ومنهم بلنت نفسه، ولكن الشيخ الإمام عندما اضطر إلى الاختيار بين نزوات الخديوي عباس واستبداد اللورد كرومر، آثر اختيار استبداد اللورد، لابل كان يعتمد على كرومر لتقييد سلطة الخديوي، ولم يكن في هذا النهج ما يمكن قبوله من وجهة المنطق السياسي للمشتغلين بالقضية الوطنية التي رأت الخطر المحوري هو الاستعمار، وهذا الاستعمار لم يكن لينتظر عهد إسماعيل ليقوم بتخطيطه للاستيلاء على مصر، فإن محاولات الاستيلاء بدأت فعلاً مع بداية القرن التاسع عشر ولم تكن الظروف الدولية مؤاتية، بسبب النزاع الإنكليزي الفرنسي من ناحية ، ومقاومة الشعب المصري بقيادة محمد علي من ناحية ثانية. واستبداد محمد علي، شكّل في

(321) محمد محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية**، جـ 2، ص 307، نقلاً عن تقرير كرومر السنوي عن مصر والسودان سنة 1905.

(322) بلنت: **كتاب الهلال** ، م. س. ، ص 107.

جوهره، حماية للوجود المصري، وخلق كيان الدولة المصرية العصرية! وكان مقبولاً في مرحلة تاريخية معينة من الفئات الوطنية الواعية في تطلعاتها المستقبلية، ولذا كان مرفوضاً من الدول الطامعة بثروات مصر. أما استبداد إسماعيل، فكان يلقى البركة من الدول الأوروبية عندما فتح أبواب مصر للقروض الأجنبية ، ولما تحول إسماعيل إلى مدافع عن حقوق بلده تحوّل في نظر هذه الدول إلى طاغية شرقي، وعندما عزل لم يكن في وداعه أي موظف من الدبلوماسيين الأوروبيين، فيما نظمت المظاهرات الشعبية العفوية للتعبير عن تقديرها لمواقفه ضد المستعبدين الأجانب.

والشيخ محمد عبده لا يعالج قضية الاستبداد وفقاً لهذا المنظور الحديث في شموليته وأبعاده، وعبثاً تحاول العثور على نص في كتاباته العديدة يحمل بعداً سياسياً عميق الغور؛ فهو معتز بسقوط إسماعيل باشا، ويرى في هذا السقوط على الشكل الذي بيّناه آنفاً «عيد مصر ومطلع سعادتها»[323]. أما وزارة رياض باشا التي تشكلت بإرادة الاحتلال الإنكليزي هي وزارة الرشاد من «العلماء النزهاء، لا يأخذهم حب المنفعة الشخصية......» وتوفيق باشا، الشخص الضعيف الإرادة، والعديم الكفاءة، وصنيعة الإنكليز في تلك الحقبة هو طالع «سعد مصر وإكليل مجدها» وهو الذي قاده صحيح الفكر ورشاد الرأي وخلوص القصد إلى اختيار هذه الحكومة الجليلة التي رفضت التوقيع على دستور 1879، والتي تشددت في جمع الضرائب، وارتقى في زمانها الجراكسة إلى المناصب القيادية على حساب المصريين، وكانت أعمالها الحافز الأساس لانتفاضات الجيش سنة 1880 وقيام الثورة العرابية سنة 1881 التي أطاحت بهذه الوزارة.

ونحن لا نشك في صدق نيّة الشيخ الإمام في «النفع العمومي المنقسم على كل فرد من أفراد الرعية على التساوي كلٌ بمقدار عمله، وصاحب الحظ الوافر من السعادة هم العمال والمأمورون وأركان الدولة، لأنهم مصدر الأعمال الكلية التي يدور عليها نظام البلاد، فينالون من الثمرة على مقدار ما لهم من الفضل»[324]، ولكن الشيخ الإمام يريد هذا النفع العام في معزل عن الأخذ بمعطيات التطورات التاريخية التي اقتضاها العصر، ودون قيام المؤسسات القادرة على تحقيق هذا

(323) **الوقائع المصرية**، عدد 909، في 19 يوليو سنة 1880. نقلاً عن **المجموعة الكاملة**، جـ 1، ص 275.

(324) **الوقائع المصرية**، عدد 952، 3008 اكتوبر سنة 1880. نقلاً عن **المجموعة الكاملة**، جـ 1، ص 277.

النفع، فهو خصم لفلسفة التنمية المأخوذة أصولها من تجربة بورجوازية الغرب الثورية على مختلف الصعد الاقتصادية والثقافية والسياسية منها على وجه الخصوص. فهذه التنمية السياسية يكمن خطرها في إقامة الديمقراطية، وخلق ثقافة سياسية علمانية تؤكد على الولاء القومي الذي يتخطى الولاءات المحلية الضيقة والولاءات الدينية ذات النزعة السياسية. ولعل حقد الشيخ الإمام على محمد علي يكمن في محاولة هذا الوالي اختراق الانسجام الإسلامي المتوازن نسبياً، بهدف تحطيمه وبناء المؤسسات ذات الطابع الغربي.

فتفكير الشيخ كان منصباً على تطوير هذا الإسلام وليس زعزعته، وكان مدركاً للفروق بين ثقافة الصفوة القومية وثقافة الجماهير؛ فثقافة الجماهير المصرية إسلامية في جوهرها، بل إن الدين هو مصدر الثقافة السياسية التقليدية للفلاحين المصريين على وجه الخصوص، وهو مصدر السلطة عندهم منذ العصر الوسيط بدءاً بالفاطميين ثم الأيوبيين وسلاطين المماليك وولاة آل عثمان(325). وكان همّ الشيخ الإمام منصباً على إقناع المسلمين أن هذه السلطة لم تكن إلهية وإنما هي مدنية، وتقوية الشعور بأن الامتثال للسلطة لابدّ أن يكون مقروناً بحصول البركة وضمان الاستقرار الذي يستحيل بدونه تطبيق أحكام الشرع، وأن هذا الدين كان عاملاً في استنهاض المَصريين والفلاحين بخاصة إلى مقاومة الاحتلال الأجنبي، والثقافة الإسلامية إذا حُدِّثَتْ يصبح من الصعب الاحتيال على الجماعة الإسلامية وشراء خضوعها للحاكم بمجرد الإعلان الشكلي عن تمسكه بالشرع الإسلامي واستمداده شرعيته منه وهذا العمل كان ديدن الشيخ الإمام في دروسه وتفاسيره وفتاويه.

فالشيخ الإمام يتفق منطلقه الإيماني مع منطقه الاجتماعي في الحكم على أن الفلاح المصري مؤمن بالعقيدة الدينية، وهذه العقيدة تحدد سلوكه، وإنْ كان يجد فيها مهرباً من متاعب الحياة توقعه في الاستسلام للقدرية، فإنه كان يجد فيها ملاذاً من طغيان الحكام، وكل تعبئة اجتماعية تؤدي إلى تحطيم هذه التنشئة لتلقينهم قيماً حديثة بالكليّة يحدث اضطراباً في مفهوم الكتلة الشعبية. وإنْ كان أصحاب النزعة القومية الحديثة قد استخدموا التربية والتعليم كعامل مهم في تغيير البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة، فإن الشيخ كان لابدّ له أن يستخدم التعليم بتوجيه إسلامي لأغراض سياسية، وأن يعتمد التؤدة في تطوير البنى القائمة، ولعله في ذلك وجد في السياسة الإنكليزية سنداً. وكتابات

---

(325) راجع في ذلك كمال المنوفي: **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين**، دار إبن خلدون، بيروت، سنة 1980.

الشيخ عن الحكومة وأوامرها[326]، والقوة والقانون [327]، والوطنية صورة لهذا المنحى[328]. وهو في «خطأ العقلاء» يلح على ضرورة التؤدة في نشر المعارف السياسية والدعوة إليها «فمن الخطأ، بل من الجهالة أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة، أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها، كما أنه لا يليق أن يطلب من الشخص الواحد ما لا يعقله أو ما لا يجد له سبيلاً.... ولكون أرباب الأفكار منا يرومون أن تكون بلادنا وهي هي كبلاد أوروبا وهي هي لا ينجحون في مقاصدهم ويعزون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح»[329].

تلك هي أصولية محمد عبده في مواجهة السلطة، وفيها نجد التأثير القوي لفكر الأفغاني في ما تعلق بوسائل تكييف الإسلام مع العصر الحديث، ولكننا نجد فيها المميزات الخاصة لمحمد عبده الذي نشأ في أسرة من متوسطي الملاكين العقاريين في قلب الريف المصري، المتأثر بالفكر الصوفي، والملقح بعناصر ثقافية أوروبية تغني صوفيته ولا تتعارض معها، ومنها فهمه لتاريخ الإسلام والمسألة الشرقية ومشكلات الحياة الدولية.

كتب الشيخ في الحكومة والسياسة فوجدها محصلة أخلاقية مستمدة من الشرع؛ فالحاكم وإنْ وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة. وفي كتاباته السياسية كما في كتاباته الاجتماعية يتحاشى الحتمية الاجتماعية، وذلك لأن ملاحقة مشكلة السببية إلى نهايتها تؤدي إلى إلغاء مشروعية الحكم العقلي المرتبط بأوامر الله ونواهيه. فالدين عنده هو وحده القادر على توحيد الأمة وتجسيد الوعي الوطني ؛ والإصلاحات الاجتماعية التي لا تهتدي بالشرع مقضي عليها بالضياع؛ ومن هنا كان ارتيابه ليس بالدعوات القومية للمفكرين الشآميين، بل في المثالية القومية والثورية المتمثلة في حركة عرابي، ثم في حركة مصطفى كامل. فبالإسلام المجدد تبعث الأمة وليس بالعمل السياسي؛ وإذا تحدث عن الشورى فهي شورى أهل المدينة، وليست الدستورية الأوروبية التي ظهرت على يد مدحت باشا في بلاد الشام، ودستورية شريف باشا في مصر؛ وإذا انساق الناس في طلب هذه الدستورية اعتبر الإمام ذلك انحيازاً إلى الأمة الجاهلة ودعا الى المستبد العادل. والأمة العاقلة هي التي تولي أمورها للعلماء، أهل الحل والعقد، الموكول إليهم التحقق من العوامل التي تؤثر في نجاح الجماعة أو فشلها، ولذا قضى حياته في إصلاح الأزهر لأنه السبيل لإصلاح

(326, 327, 328) المجموعة الكاملة، جـ 1، ص 277 - 296.

(329) المجموعة الكاملة، جـ 1، ص 298.

المسلم، ولأنه مركز تخريج أهل الحل والعقد الذين تستشيرهم الأمة في مصالحها، والقادرون، إذا ما تعاونوا، على اجتثاث الشجرة الخبيثة واستئصالها من جذورها فلا تقع الأمة في الاستبداد، وغياب أهل الحل والعقد أوقع البلاد في استبداد الخديويين.

ومحمد عبده في جمعه بين مشروعية الحكم العقلي من ناحية، ثم ربط هذه المشروعية بأوامر الشرع ونواهيه، جمع بين نقيضين شكّلا عند تلاميذه فيما بعد تيارين متمايزين شدد أحدهما على أوامر الشرع ونواهيه في اعتماد خجول على العقل فيما رجح أصحاب التيار الآخر كفة الاهتداء بالعقل واعتمدوا على النواحي والأوامر الشرعية باعتبارها أساس الأخلاقية الإسلامية التي يقوم عليها المجتمع. فقاسم أمين كان يرى أن انحطاط المسلمين هو نتيجة لتدهور قوتهم الاجتماعية، وأحمد لطفي السيد مؤسس «حزب الإمام» أو «حزب الأمة»، والذي كان مقتنعاً بأفضلية المجتمع الديني على المجتمع اللاّديني لم يكن مقتنعاً بأن الدين الإسلامي هو الدين الأوحد أو هو خير الأديان[330]، ونشوء الأديان وتطوّرها مرافق لظهور نوع من الحضارة السائرة بحكم حاجاتها الاجتماعية إلى الإيمان بالعقل «فعندما يولد دين تولد مدنية»[331] ومقياس المدنية احترامها للحرية، لأنها المناخ الوحيد الصالح لبروز طاقة الخير الكامنة في الإنسان، وحكومات المصريين كانت دوماً مستبدّة وهذا الاستبداد هو المسؤول عما عند المصريين من آفات الممالأة والخنوع. «فالاستبداد المستمر يهدم الكائن البشري الفرد كما يهدم المجتمع، لذلك كانت الحرية السياسية شرطاً ضرورياً لأي نوع من أنواع الحريات، وحق الجماعة في أن تحكم نفسها بنفسها لا علاقة له بمستوى مدنيتها ولا معنى للسؤال، هل الأمة مُعدّة لحكم ذاتها فالحرية وحدها تخلق روح الحرية، وليس باستطاعة الحكم المطلق أن يربي الناس على حكم أنفسهم بأنفسهم»[332].

والحريات العامة مرتبطة بالصالح العام فكما أن الصالح العام الذي تمثّله السلطة لا ينبغي أن ينزع إلى التسلط، فإن الحريات العامّة لا يجوز أن تتطاول على الصالح العام، والفرد لا تتأمّن حريته إلاّ في الأمة المستقلة، والأمة هي المجموعات البشرية المرتبطة بالأرض في معزل عن عنصر الدين واللغة وهذا التحديد للأمة يستجيب لدواعي استقرار المجتمع المصري المكوّن من جنسيات

(330) احمد لطفي السيد: صفحات مطوية، القاهرة، 1946، ج 1، ص 118.

(331) Le Bon. Les lois poyehologiques de l'evolution des peuples. Paris 1894

(332) احمد لطفي السيد: تاملات، القاهرة، 1946، ص 55.

وأعراق ولغات وأديان مختلفة، وإرادة أصحاب هذه الجنسيات في اتخاذ مصر وطنها الأول والأوحد هو الشرط الكافي للحقوق القومية، أما دار الإسلام أو القومية الإسلامية فلا تقوم على أساس من العلم، ناهيك عن كونها باتت في عصر السيطرة الاستعمارية فخاً وسبيلاً لتمادي الألاعيب الاستعمارية في القضاء على الأوطان واستقلالها. وفي سبيل الحفاظ على القومية المصرية لم يشدّد لطفي السيد على كون مصر جزءاً من الأمة العربية، وهذا الموقف هو محصلة معقولة لنزعتين كانتا تتجاذبان تفكير محمد عبده، دار الإسلام، ومصر الوطنية المتحررة من استبداد الخديويين.

ظلّ لطفي السيد أميناً لتعاليم أستاذه في مقاومته للحكم المطلق ولم يجد حرجاً في الاعتماد على الإنكليز في تقييد سلطة الخديوي، والتحرك على مراحل نحو الحكم الدستوري مفضّلاً الانتقال السياسي المرحلي المسالم على خلاف ما كان يعتقده مصطفى كامل في أن وجود الإنكليز لم يكن ضرورياً للإصلاح، والإصلاح بدونهم يتم على وجه أكمل[333]، وظل حزبه محافظاً على هذه المقولة بعد وفاته فكان الفريق الوحيد الذي رفض الاشتراك في المفاوضات الإنكليزية المصرية1936، وظلّ حتى سنة 1894 واثقاً في الاعتماد على الفرنسيين ورثاء الثورة الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان، ولكنه ظلّ يلحّ على التمييز بين حضارة الغرب التي كانت سبباً في تقدّم المصريين ومقاومة سياسة أوروبا الاستعمارية وأن الحضارة الأوروبية مدينة في انبعاثها إلى نهضاتها القومية ووحدتها الوطنية «فكل ما في هذه الدّيار من عدل ونظام وحرية واستقلال ونعيم عظيم وملك كبير هو لا ريب من مبتدعات هذا الإحساس الشريف الذي يسوق أفراد أمة بأسرها إلى العمل لغرض مشترك ومطلب واحد»[334]، والأسرة الخديوية المالكة هي التي خلقت مصر الحديثة وأرست معالم قوميتها وتعتبر سنة 1805، التي تولى فيها محمد علي الحكم باختيار الشعب، البداية الأولى لنشأة الرابطة المعنوية بين الأسرة الحاكمة والأمة المصرية.

كان مصطفى كامل، على خلاف محمد عبده، واثقاً بقدرة الشعب المصري على استكمال نهضته التي أرسى قواعدها محمد علي، وكان مرتاباً في دعوة الداعين إلى إسناد النضال السياسي للنخبة، دينية كانت أم مدنية، فجعل همه تشجيع الجمهور المصري على الاهتمام بالسياسة، فهو من هذه الناحية هو أوّل من أرسى

(333) Kamel, M, **Egyptiemet Ang lais,** Paris, 1906.

(334) مصطفى كامل: **المسألة الشرقية**، القاهرة، 1898، ص 669.

أسس النضال الجماهيري على نطاق واسع وظل حتى وفاتــه الزعيم الشعبي المصري بلا منازع إلى أن اختلّت هذه الزعامة في منحى خلفائه في زعامة الحزب الوطني ونزوع عبد العزيز شاويش نحو الوحدة الإسلامية، هذا المنحى الذي فجر التوتر الخفي بين الأقباط والمسلمين في مصر، وباعد بين الحزب الوطني ومشاعر الشعب المصري الذي وجد في سعد زغلول، بُعيد الحرب العالمية الأولى، المعبِّر الجديد عن مشاعر الأمة.

وسعد زغلول هو الشخصية القيادية الرابعة في انتمائها إلى أصول فلاحية بعد محمد عبده وعرابي ولطفي السيد ، وكان في توجهه السياسي أقرب إلى محمد عبده منه إلى شخصية مصطفى كامل في توفيقه بين فكر الرجلين فهو في تحديده لهوية مصر فرعوني عربي، أمّا الاستقلال الحقيقي الذي يضمن الاستقرار ويبعد الشخصية المصرية عن الفوضى لابُدَّ أن ينبع من الداخل عن طريق الإصلاح التربوي والإصلاح القانوني وقد حدّد أطر هذا الإصلاح في أوّل بيان سياسي له كمرشح لانتخابات 1913 في توسيع نطاق التربية بحيث تشمل أولاد الفقراء، وحرية الصحافة في حدود النظام العام وتحسين أوضــاع الفلاحــين[335]. أمّا الإصلاح التربوي الذي اعتمده، فكان الإصلاح التربوي الحديث وكذلك النظام التشريعي الذي اعتمده وإن كانت أسسه مستمدّة من مبادىء الفقه الإسلامي. ويبقى الحكم على سعد موضع جدال بين من أحبّوه فرفعوه إلى مراتب كبار القادة المصريين، «لا رئيس إلاَّ سعد» واشتطوا يوم واجهوا الشعب بدعائهم البغيض «الحماية على يد سعد خير من الاستقلال على يد عدلي»، واتهمه خصومه بممالأة القصر وممالأة الإنكليز، وأنه أحبّ شخصه بأشد ما أحب مصر، ولكن الثابت أن الشعار الذي حمله في تمصير الاقتصاد المصري وخلع الحجاب والعمل على إزالة طبقة الباشوات والقضاء على العنصر التركي مستمد في معظمه من تـوجهات الإمام. فالشيخ محمد عبده نفخ في تلاميذه روح التحرر العقلي فـانبعث هذا التحرر في الاجتماع والاقتصاد على وجه التخصيص، فكان قاسم أمين محيي الحرية الاجتماعية التي تلقفهـا ووسع مضـامينها لطفي السيـد أمّا الحـرية السياسية فظلّت مدينة لرجل آخر عمل على تطوير مؤسسة محمد علي والدفاع عنها هو مصطفى كامل، وهذا ما رآه طه حسين حين زعم «أن مصر مدينة بما أتيح لها من اليقظة لثلاثة رجال لا ينبغي أن تنساهم. أوّلهم: الأستاذ الإمام

---

(335) سعد زغلول: مجموعة الخطب، القاهرة، 1924، ص 54، وعباس محمود العقاد، سعد زغلول، القاهرة، 1925، ص 154.

الذي أحيا الحرية العقلية، والثاني: مصطفى كامل الذي أذكى جذوة الحرية السياسية ، والثالث: قاسم أمين الذي أحيا الحرية الاجتماعية»[336].

ولم يقتصر أثر محمد عبده على مصر، إذ ارتبط الهجوم على الجمود الديني والاستكانة إلى الآخرة بهذا الشكل أو ذاك بتلك البذور الفكرية التى بثّها محمد عبده بتأثير الفكر الليبرالي الأوروبي الذي غزا مصر بقوة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإن ظل فكر محمد عبده محدود الأثر في بلاد الشام بسبب نزوعها القومي منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وإن تأثير الإمام كان قوياً في شمال إفريقيا، تونس والجزائر والمغرب، لا سيما في نقده للشاذ من أنواع التصوف كالاستكانة، والتواكل والتقاعس في شؤون هذا العالم، وغيرهـا من الدعوات التي تناقضت مع مفـاهيم التحرر الـوطني التي انبعثت بقوة بعيـد الحربـين العالميتين، حيث أثار فريق كبير من الكتّاب من جديد ماهية الإسلام الحقيقي ومركزه في المجتمع الحديث فزعم محجوب بن ميلاد التونسي أن التراث الإسلامي الحقيقي هو التراث العقلي للمعتزلة والفلاسفة العقليـين[337]، وجمع علّال الفاسي بين المفهوم القومي والمفهوم الإسلامي للأمة، فالأمّة عنده تنشأ عن العلاقة القائمة بين أرض مـعينة والشعب القاطن فيها، والأمة العربية هي أمة ذات هوية خاصّة كونتها طبيعة الأرض والماضي ولا يمكن فصل حياتها القومية عن تعاليم الإسلام.

هذا ما كان من الأثر العقلي في تعاليم الإمام؛فبهدي من هذه التعاليم التقى الفكر الاجتماعي بالفكر القومي ولم يكن الأمر كذلك عند الذين تمسّكوا بتقييد العقل في حدود الشريعة وهو التيار الذي مثّله رشيد رضا وقامت على أساسه الأصوليات السياسية التي قبحت التجديد في العقيدة والعبادة، وفرضت نوعاً معيّناً من المفاهيم الأخلاقية لسلوك الأفراد، واضطهدت الحريات عندما رسمت إطاراً محدداً للمبادىء الاجتماعية التي تقوم عايها الدولة كتحظير قيام الأحزاب، وإخضاع القوانين لأحكام الشريعة، وإسناد المناصب الإدارية إلى ذوي التربية الدينية وإلحاق المدارس الابتدائية بالجوامع وفرض الرقابة الدينية على سلـوك الأفراد[1] وغيرها من الدعوات التي عملت على تغيير السلطة بقيـادة الصفوة والنخبة الدينية، فاصطدمت بالإيديولـوجيات الثـورية العلمـانية عـلى اختلاف فصائلها التي تعتمد على الجماهير الشعبية كمحرك أساسي في التغيير.

(336) طه حسين: مذكرات طه حسين، دار الآداب ، بيروت، د. ت، ص 226.

(337) محجوب بن ميلاد: تحريك السواكن، تونس 1956.

(1) راجع في ذلك حسن البنّا: مذكرات الدعوة والداعية، والرسائل الثلاث.

المصادر والمراجع

أولاً: العربيّة والمعرّبة :

- ابن الأنباري: الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق صالح الضامن، دار الرشيد للنشر، 1979.
- ادامس تشارلز: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود العقاد، لجنة دار المعارف الإسلامية، القاهرة، 1935.
- الأفغاني ، جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العامة للطباعة والنشر، 1968.
- الأفغاني، جمال الدين: الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.
- الأفغاني، جمال الدين: الرد على الدهريين، القاهرة، 1955.
- أمين أحمد: فيض الخاطر، جزء 7.
- أمين، سامي: تقويم النيل وعصر محمد علي الكبير، جزء 2، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1346 هـ.
- أمين ، سمير: مجلة الوحدة، عدد 6 ، آذار 1985.
- أمين، عثمان: رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955.
- بلنت . و.س: الأفغاني ومحمد عبده، ترجمة دكتور علي شلش، كتاب الهلال، العدد 421، ربيع الثاني، 1406 هـ./يناير 1986.
- بن عاشور، الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978.
- بيومي زكريا سليمان: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- بيومي زكريا سليمان: الاخوان المسلمون.
- البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط 8، مكتبة وهبه، القاهرة، 1975.
- تاجر، جاك: حركة الترجمة في مصر، القاهرة، 1945.
- التوبة، غازي: الفكر الإسلامي المعاصر، دار القلم، بيروت ، 1977.
- توشار، جان وآخرون: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. علي مقلد ، ط 2، الدار العالمية للطباعة والنشر، بيروت ، 1413 هـ. /1993 م.
- الجبرتي، الشيخ عبد الرحمن: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار ط 2، جـ 3، بيروت، 1978، ص 591.

ـ جرجس، فوزي: دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي، الدار المصرية للكتب، القاهرة، 1958.
ـ الحافظة، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب، الدار الأهلية للنشر بيروت، 1975.
ـ حجار، جوزيف: اوروبا ومصير الشرق العربي، ترجمة بطرس الحلاق وماجد نعمة ومراجعة حسن فخر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، يونيو 1976.
ـ الحداد، نجيب: منتخبات الحداد، الاسكندرية، 1906.
ـ حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية،تحليل ونقد 1925، نقله إلى العربية محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1925.
ـ حسين، محمد محمد : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، جـ 1، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجمامين، القاهرة، 1962.
ـ حسين، محمد محمد: الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1979.
ـ حوراني، ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النهضة 1798 - 1939، ط 3 دار النهار للنشر، 1977.
ـ خان، ميرزا لطف الله: جمال الدين الاسد بادي، القاهرة، 1957.
ـ خدوري، مجيد: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الافكار والمثل العليا.
ـ دراز، عبد الله: مقدمة كتاب الموافقات،ط 2، المكتبة التجارية، القاهرة، 1975.
ـ الدسوقي، عمر: في الأدب الحديث/ جـ 1، ط 4، دار الفكر العربي، القاهرة، 1959.
ـ الرافعي، عبد الرحمن: عهد إسماعيل، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1402 هـ.، 1982 م.
ـ الرافعي ، عبد الرحمن: عصر محمد علي، القاهرة، 1946.
ـ الرافعي، عبد الرحمن: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ط 4، جزءان، مكتبة النهضة المصرية، 1374 هـ /1955 م.
ـ رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، القاهرة، 1947.
ـ سعد، أحمد صادق: تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت، 1979.
ـ سلامة، جرجس: تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1963.
ـ السيد، أحمد لطفي: صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر،مارس 1907 - 1909، مكتبة النهضة المصرية، 1946.
ـ الشيّال، جمال الدين: تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي، دار الفكر العربي، مطبعة دار الاعتماد بمصر، 1951.
ـ الصعيدي ، عبد المتعال: تاريخ الإصلاح في الأزهر، القاهرة، 1943.
ـ الصعيدي، عبد المتعال: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الجمامين، القاهرة.
ـ الصيّادي، أبو الهدى: داعي الرشاد لسبيل الإلحاد والانقياد.
ـ ضومط، انطوان خليل: الدولة المملوكية: التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري، دار الحداثة، بيروت.
ـ الطهطاوي، رفاعة: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
ـ الطويل، توفيق: التصوف في مصر إبّان العصر العثماني، مكتبة الآداب بالجمامين.
ـ عاشور، سعيد عبد الفتاح: المجتمع المصري في عهد سلاطين المماليك، بيروت، دار النهضة العربية، 1969.
ـ عامر، إبراهيم: الأرض والفلاح، المسألة الزراعية في مصر، الدار المصرية للكتاب، القاهرة، 1958.
ـ عبد الرحمن، مصطفى: محمد عبده، القاهرة، 1946.

- عبد الرحمن، زكي: **اعلام الجيش والبحرية في مصر اثناء القرن التاسع عشر**، القاهرة، 1947.
- عبد العاطي، محمد أحمد: **الفكر السياسي للإمام محمد عبده**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1918.
- عبد الملك، أنور: **المجتمع المصري والجيش**، المطبعة العربية، بيروت، 1974.
- عبد الملك، أنور: **نهضة مصر**، الهيئة المصرية للكتاب، 1983.
- عبده، محمد: **المجموعة الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- عثمان، أمين: **رائد الفكر المصري، الإمام محمد عبده**، مكتبة النهضة المصرية، 1955.
- عثمان، محمد فتحي: **الفكر الإسلامي والتطور**، ط 2، الدار الكويتية، 1969.
- عوض، لويس: **المؤثرات**، جـ 1.
- غربال، شفيق: **محمد علي الكبير**، كتاب الهلال، عدد 34 اكتوبر، 1986.
- الفاسي، علال: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط 2.
- فخري، ماجد: **دراسات في الفكر العربي**، بيروت، دار النهار للنشر، 1968.
- الفقي، حسن: **التاريخ الثقافي للتعليم في مصر**، ط 2، سلسلة المكتبة التربوية.، دار المعارف بمصر، 1971.
- الفقي، محمد كامل: **الأزهر واثره في النهضة الادبية الحديثة**، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، 1965.
- قلعجي، قدري: **ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الافغاني، محمد عبده، سعد زغلول**، دار الكاتب العربي.
- لهيطة، محمد فهمي: **تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة**، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، 1944.
- لوتسكي : **تاريخ الاقطار العربية الحديث**، دار التقدم/موسكو، 1971.
- لوك، جون: **في الحكم المدني** ـ نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- لويد، شيفر: **القومية: عرض وتحليل**.
- ليفن، ز.ل: **الفكر السياسي والاجتماعي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، ترجمه عن الروسية بشير السباعي، ط 1، دار ابن خلدون ، بيروت، 1978.
- الماوردي: **الاحكام السلطانية**.
- مبارك، علي: **من الخطط التوفيقية الجديدة، لمصر والقاهرة ومدنها وبلادها القديمة**، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1306 هـ.
- المخزومي، محمد: **خاطرات جمال الدين الافغاني**.
- المقريزي: **إغاثة الأمة في كشف الغُمَّة**، نشر محمد زيادة وجمال الدين الشيّال، القاهرة، 1940.
- المنوفي، كمال: **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين**، دار ابن خلدون، بيروت، 1980.
- مونتغمري، وات: **الفكر السياسي الإسلامي ـ المفاهيم الأساسية**، ترجمة صبحي حديدي، ط 1، دار الحداثة، بيروت ـ لبنان، 1981.
- هوريو، أندريه: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد، تحقيق حداد وعبد الحسن سعد، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1973.
- وحيدة، صبحي: **أصول المسألة المصرية**، ط 2، القاهرة.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Artin, Yacoub Pacha: **Lettres du Dr. Perron du Caire et Alexandrie à M. Jules Moles à Paris (1838 - 1854),** le Caire, 1911.
- Aulard. A.: **Le culte de la raison et le culte de l'être supreme,** Paris, 1892.
- Bear, Gabriel: **A History of Laudawner ship in modern Egypt. 1800 - 1950,** Oxford, U. P. London, 1962.
- Bemmelin Van: **L'Égypte et L'Europe,** T. 2, 1882.
- Blieut. W.: **Secret History of the English Occupation of Egypt,** London, 1907.
- Bohn Max: **Reflections,** Vol II., London, 1864.
- Brunot Ferdinand: **Histoire de la langue française, V.** IX., Paris, 1927.
- Buchez B. I. et Roux. O. G.: **Histoire par lementaire de la Révolution Française, V.** XV., Paris, 1935.
- Carlton, Hayes: **Historical Evolution of Modern Nationalism,** New York, 1930.
- Chazlety, Sebastien: **Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme, 1825 - 1864,** T. I., Paul Hartman, Paris, 1931.
- Crommer: **Modern Egypt,** T. I., New York, 1908.
- Dol, Edward: **L'Instruction publique en Égypte...**
- Douin. G.: **La mission du Baron de Bois - Le - Comte,** Cairo, 1927.
- Fahmi, Moustapha: **La révolution de l'industrie en Égypte et ses consequences sociale au 19e S.,** Leiden, 1954.
- Gardet, L.: **La cite musulmane,** Paris, 1954.
- Guemard. G.: **Les réformes en Égypte,** Le caire, 1936.
- Guizot. F.: **Histoire de la civilisation en Égypte,** Paris, 1938.
- Hobu, Haus: **Prophets and peoples,** New York, 1946.
- Jonier. J.: **Le commentaire coranique du Mana,** Paris, 1945.
- Karl. A. Wittfloze: **Oriental despoitism a comparative study of total power,** Yal UP, New Haven and london, 1952.
- Loyndee Arnold: **The Balkans, a History of Bulgaria, Serbia, Greece, Rommania, Turkey,** Oxford, 1915.
- Mathiez, Albert: **La Révolution Française,** Vol. I., Paris, 1948.
- Mathiez, Albert: **Les origines des cultes révolutionnaires,** Paris, 1904.

- Merruan, P.: **L'Eégypte contemporaine de Mehemed. Ali à Saïd Pacha, 1840- 1857,** Paris, 1969.
- Mosca. G.: **Histoire des doctrines politiques,** Traduction française, Payot, Paris, 1955.
- Pellissier: **Rapport adresse à M. le ministre de l'instruction publique et des cultes sur l'état de l'instruction publique en Égypte.** Paris, 1849.
- Dr. Perron: «lettre sur les écoles et l'imprimerie du Pacha d'Eégypte à M. J. Moles à Paris, Le caire 22 Octobre, 1842», **Journal asiatique, 4° serie, 1843.**
- Pundt alfred. G.: **Arudt and the National awaken sing Germany,** New York, 1935.
- Pundt Alfred. G.: **Oudems Megaro, Vettotro Alfieri, forerummer of Italian Nationalism,** New York, 1930.
- Renau, Ernest: **L'Islamisme et la science,** Paris, 1883.
- Renau, Ernest: **L'Avenir de la science,** Paris, 1890.
- Renau, Ernest: **Histoire des origines du christianisme,** 8 Vol., T. I., Paris, 1863 - 1883.
- Sabry, Moustapha: **L'Empire Egyptien sous Mouhammad Ali et la question d'Orient,** Paris, 1930.
- Schmult, Charles: «Notes et lectures», **La Révolution Française,** Paris, 1904.
- Smyden Louis: **German Nationalism: The Tragedy of a People,** Hausburg, 1952.
- Sorel Albert: **L'Europe et la Révolution Française.,** Paris, 1946.
- Stewart John Hall: **A documentary survey of the french revolution,** New York, 1951.
- Weill Georges: **L'Europe du XIX° siècle et l'idée de nationalisme,** Paris, 1938.
- **Archives parlementaires:** Vol 4., XXVIII., Nov. 5. 1893.

الإيديولوجيا الإصلاحية الدينية في بلاد الشام

(إسلامية شكيب أرسلان)

د. أحمد خواجة

مقدّمة

الفكرة الرئيسية التي يدور حولها البحث هي معالجة مفاهيم الإيديولوجيا الإصلاحية المرتكزة إلى العقائد الدينية (الإسلام بالتحديد)، ومحاولة سبر المدى الذي بلغته والحدود الموضوعية التي فرضت عليها الارتداد إلى المقومات التراثية التقليدية حيناً، والإطلالة الخجولة حيناً آخر على ما تسرب من عقائد ومفاهيم جديدة وافدة من أرض الخصم، أو المراوحة الطويلة مكانها حائرة بين حجم التحدي الخارجي الصاعق وضحالة تقنيات الرد التي لا ينفعها بشيء الاتكاء على ماضٍ مجيد.

وبدءاً نقول إنه لا ضير أبداً إذا أدرجنا هذه النزعة الدينية ضمن اتجاه النزعات المحافظة والسلفية الثلاث: التقليدية والتوفيقية والإصلاحية. أي بكلمة واحدة النزعات اللاجذرية. وهذا يقتضي منا جلاء نقطة نظرية تتعلق بهذا الموضوع: الإنسان هنا ليس مبدأ أول إبستيمولوجياً وأنطولوجياً وتاريخياً كما هو الأمر في نقدية كانط على مستوى تاريخيته أو في جميع مستوياته الأنطولوجية والإبستيمولوجية كما ظهر ذلك في نزعات التنوير والإلحاد من الراوندي في الفلسفة العربية إلى الإلحاد المعاصر[1]. الإنسان إذن كينونة تفتقر بذاتها لذات

(1) راجع في هذا المجال: د. محمد الزايد: **مجلة الفكر العربي** ، السنة الخامسة، العددان 33 - 34 ، ص 22.

أخرى، هذه الكينونة لا معنى لها البتة دون ضمان ما مفارق ومتعال. وهذا المفارق المتعالي هو ما بعد الإنسان، ما وراء الإنسان وهو في الفكر الديني: الله. قبل أن يقذف الله بنوره إلى بني الإنسان ليهتدوا إلى الصراط المستقيم كانوا بلا كينونة، بلا تاريخ، بلا وجود، بلا معرفة. وعندما بلّغوا رسالات السماء أصبحوا مؤتمنين على الرسالة الخالدة أو الحق الخالد في علوه الاصطفائي والذي عليهم أن يعودوا إليه كلما تراكم الزمن التاريخي على الأصول غباراً أو ترهات تحجب نور الحق الخالد وتهوي بهم نحو الانحراف والبدعة والضلالة. وبما أن الرسالة أمانة في يد حامليها، فلهم السلطة وأدواتها لتبليغ الرسالة مداهـا الاجتماعي والحقوقي والإيديولوجي. وهكذا تصبح ماهية السلطة كامنـة في ماهيـة الحق الرسالي الذي يحمله النص أو الشخص أو كلاهما أو من ينطق باسمهما: الدولة.

الدولة هنا ليست ضرورة اجتماعية، إنها ضرورة حكمية قدرية.

وبما أن الرسالة الإسلامية المحمدية هي خاتمة الرسالات السماوية، ولا نبي بعد نبي الإسلام، الذي كان مرجع السلطة الروحية ـ الزمنية عن طريق سلطة الوحي، كان لا بد من اللجوء إلى وسيط أكثر ديمومة: الإمام المهدي في ذروة التجريد، والنص الديني في شكله الواقعي، والدولة باعتبارها حامية الدين والمجتمع بإدغام الواقع والمجرد.

ننطلق من هذا الفهم لنرى في النزعات الدينية الإصلاحية التي واكبت تعرجات انحدار أوضاع الإمبراطورية العثمانية خلال فترة تربو على ستة عقود، من أواسط القرن التاسع عشر وحتى زوال هذه الإمبراطورية في نهاية الحرب العالمية الأولى انطلاقاً من أوهام إصلاح ما فسد من أحوالها، والعودة بها إلى عز الخلافة الإسلامية وماضيها المجيد، نرى في كل ذلك انشداداً يائساً إلى وهم كانت له مشروعيته في تلك الأيام (على الأقل في رؤوس حامليه)، لأنه بدا لكثيرين منهم الأمل الوحيد الذي لا بد من التعلق به خوفاً على المشرق الإسلامي من الغرب المسيحي القـادم برسـاميله الضخمـة وإرسالياته الثقـافيـة وأدوات تضليلـه الإيديولوجي التحريري القومي البراقة. إذا كان لهذا الوهم كما أشرنا مشروعيته في حقبته التاريخية، فإن من واجبنا نحن أن نسلط اليوم وعينا العلمي المعاصر على هذا الوهم في سبيل القطع معه. لأنه عاد وفرَّخ في الأذهان، وعلت نغمات التحسر على الفرصة العثمانية الذهبية التي أفلتت من أيدينا ذات يوم على حين غفلة، وعاد البعض هذه المرة إلى الكشف عن مثقفين وسياسيـين لاستحضار فكرهم وإسباغ الراهنية عليه. وهذا يكشف مرة أخرى واقع تخلفنا الفكري كما يشير إلى ذلك عبد الله العروي عندما لاحظ أن عدداً من مؤلفي عهد النهضة،

ناهيك عن الفقهاء ظلوا في فكرهم «أبعد عن الواقع من التفكير القديم، وقد يكون هذا هو السر في اكتشافات ابن خلدون المتوالية وفي عدم القدرة على تجاوزه»(1).

إن الحيز التاريخي الذي تطمح الدراسة إلى استجلاء ملابساته، باعتباره الساحة التي اصطرعت وتشابكت فوقها التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وما تحمله من تيارات فكرية، هو هذه الحقبة التاريخية الهامة في المشرق العربي ومغربه التي فصلت بين الإمبراطورية الإسلامية العثمانية والدولة العربية الحديثة. وبما أن البحث مقتصر على الإيديولوجيا الإصلاحية الدينية في بلاد الشام، رأينا أن ندرس تمظهر هذه الإيديولوجيا في فكر مثقف سياسي هو الأمير شكيب أرسلان الذي حمل هذه الإيديولوجيا بالفكر والممارسة، وظل وفياً لها حتى احتضارها، ولم يفتّ في عضده زوال الدولة العثمانية الإسلامية فأطنب في التحسر عليها وعاد مرة أخرى للمنافحة عن العروبة والإسلام معاً، باعتبار أن لا تناقض عنده منذ البدء بين الإسلامية والعروبة كما سنبين ذلك في الفصول اللاحقة.

ونشير إلى أننا ندرس ظاهرة الأمير شكيب أرسلان لا لاعتقادنا بأنه أبرز ممثلي هذا التيار، ولا لأنه ممن أضافوا شيئاً أصيلاً إلى فكر الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. بل ندرسه هنا كما نزعم لأولوية السياسي على الإيديولوجي عنده. وفي هذه الأولوية تكمن عند الفيلسوف أو المفكر واقعية نقدية عملية تدفعه باستمرار إلى التمتع بميزة أصيلة، وهي أن الممارسة (السياسية هنا) هي فعل واع إرادي وخلّاق، والسياسة هي أداة صنع الناس لتاريخهم الممكن ضمن معطيات التاريخ المتاحة. وإذا كانت الماركسية ترى في الاقتصاد المقرر الحاسم، فإن اللينينية ترى أن القرار السياسي هو الذي يغير وجهة الاقتصاد، أو هو الذي يحافظ على شروط جعله مقرراً. وفي اللينينية «السلطة السياسية هي المحل المناسب لتلبية المطالب الاقتصادية الجذرية للطبقات»(2). الاقتصاد هو المقرر في اللينينية - الماركسية، إلا أنه لا يقرر أكثر من مستوى علاقات الإنتاج والتوزيع الممكنة في بنية معينة وفي طور تاريخي معين ومعطيات محددة. هذه المعطيات هي التي يتحرك في دائرتها الفعل السياسي. والسياسة إذن تكثيف للاقتصاد وليست تعبيراً مباشراً عنه. والسياسة كما يرى سليمان تقي الدين: هي جذر التفكير اللينيني(3).

---

(1) عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص 137. ونشير في هذا المجال إلى الدراسات «الخلدونية» التي واكبت انتصار الثورة الإيرانية في مطالع الثمانينات من هذا القرن وكيف نضبت هذه الدراسات فجأة وما لبثت ان انقطعت.

(2) لينين: **ما العمل**، دار التقدم/ موسكو، 1968، ص 61.

(3) سليمان تقي الدين: **العرب والمسألة السياسية**، دار الكاتب، بيروت، 1984، ص 13.

وهكذا كانت السياسة الهاجس الأوحد للأمير شكيب أرسلان. انخرط في معتركاتها فدافع عن الدولة العثمانية حتى الرمق الأخير، وبعد انهيارها وتجرع الهزيمة غادر إلى أوروبا ولم يفقد صوابه، بل سرعان ما غيّر استراتيجيته السياسية والتفت نحو الأمة العربية وأولى قضاياها اهتمامه[1].

أخيراً نرى أن الهدف من هذا البحث هو تبيان قصور هذا الفكر الإصلاحي، وتبيان عدم مشروعية كيل المديح مجدداً لحامليه[2] الذين كانوا يحملون مشروعية أفكارهم في عصرهم ومعطيات تاريخهم كما أسلفنا القول، بل تسليط الوعي العلمي المعاصر على هذه الأفكار لإعطائها ما تستحقه وبيان ما كانت تفتقر إليه في ظروفها التاريخية المحددة لتستقيم عملية الإفادة الفعلية من هذا الفكر وحامليه. كما يتعين علينا استخدام منطق التواصل مع الماضي حين يكون التواصل فعلياً ومجدياً للمستقبل ومنطق القطع مع هذا الماضي حين يكون القطع ضرورياً.

(1) راجع في هذا المجال: «نظرة عامة في حياة شكيب ارسلان» في كتاب: **محاسن المساعي في مناقب الإمام ابي عمرو الأوزاعي**، تحقيق وتعليق شكيب أرسلان، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1967، ص 10.

(2) راجع مثلاً كتاب محمد شيا: **شكيب ارسلان، مقدمات الفكر السياسي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983. وكتابات وجيه كوثراني خاصة في: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، ط 2، معهد الإنماء العربي، 1978.

الفصل الأول

المسألة الكيانية اللبنانية ضمن الامبراطورية العثمانية

أولاً - مدخل تاريخي لواقع السلطة العثمانية في مطلع القرن الحالي:

لن نخوض في الوقائع التاريخية التي تتحدث عن قيام الإمبراطورية العثمانية في مطلع القرن السادس عشر وحتى انهيارها في نهاية الحرب العالمية الأولى، لأن ما كتب في هذا المضمار واف ومتوفر بين أيدي الجميع في المكتبة العربية وغيرها من المكتبات الأجنبية. فتحت عنوان «المسألة الشرقية» كتبت أبحاث وكشفت وثائق، وأدلى السياسيون والحقوقيون والمفكرون بما يملكون من حقائق لإنارة هذه المسألة المطروحة «كشرقية» من باب العادة والتكرار والاصطلاح، في حين أنها باتت مسألة «غربية» بامتياز بالقياس إلى انقلاب الدور التاريخي. فالمسألة الشرقية أو جذورها كما يقول جون مورلي (John Morly) هي «وجود الأتراك العثمانيين في أوروبا، واستيلاؤهم على مدينة القسطنطينية ـ ذلك الموقع الفريد الملوكي المنيع الرابض على الأرض الأوروبية، ووجهه ناحية آسيا ـ وسيطرتهم، كمسلمين أسياد، على شعوب مسيحية»[1]. إذا كانت المسألة الشرقية هي وجود الأتراك على أبواب أوروبا، فوجود الأوروبيين على أبواب الإمبراطورية المترامية الأطراف هو مسألة «غربية» كما يفترض حسب انقلاب الدور التاريخي[2]. إن ما يعنينا هنا هو واقع السلطة العثمانية في مطلع القرن

---

(1) راجع: John Morly: **The life of William Ewart Glodstome (1809 - 1859)**, Vol 1., London, 1903, P. 476.

(2) في سبيل الوقوف على دقائق المراحل التي مرت بها المسألة الشرقية راجع كتاب: زين نور الدين زين: **الصراع الدولي في الشرق الاوسط وولادة دولتي سورية ولبنان**، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.

الحالي والغلاف الإيديولوجي الذي كانت وظيفته تغليف نظام اقتصادي - اجتماعي سياسي ذي طبيعة طبقية. إن الغلاف الإيديولوجي المشار إليه والذي تمسك به سلاطين بني عثمان هو الرابطة العثمانية الإسلامية، مضمرين في ذلك حقاً تاريخياً في حكم شعوب وقوميات متنافرة متباعدة ذات حضارات مختلفة باسم الدين الإسلامي الذي عمل السلاطين على اعتباره عنصر التنظيم الفعلي للإمبراطورية العثمانية. وقد ظلوا متمسكين بهذا العنصر حتى النهاية، أو حتى استنفد دوره التاريخي كاملاً[1]. إن هذه الرابطة كانت تغلف نظاماً مركزياً لدولة إقطاعية. ولا نجد وصفاً آخر أكثر ملاءمة لواقع الدولة العثمانية من وصفها بالدولة الإقطاعية المركزية، حيث تملك الدولة الأرض وتجبر الفلاحين على توليد ريعها ومن ثمّ تستولي على هذا الريع وتتحكم بتوزيعه. ويشير لوتسكي في هذا المجال إلى أن هذا الشكل من الإقطاعية كان سائداً في تركيا نفسها قبل قيام الإمبراطورية العثمانية، وأن حركات شعبية معادية للإقطاعية اندلعت وكان أكبرها تلك الانتفاضة التي جرت ما بين عامي 1415 - 1418 برئاسة بدر الدين السماوي، وقد امتدت عبر أراضٍ واسعة من البلقان حتى شرقي الأناضول. وقد دعا الشيخ بدر الدين إلى المساواة العامة وإلى تصفية الطغيان الطبقي وإلى شيوع الممتلكات وإلى وحدة الكادحين لجميع القوميات والأديان[2]. وفي مجمل الأحوال بقي نظام ملكية الأرض من قبل الدولة - أو من قبل حكامها وعمالها من مشايخ وأمراء - والاستيلاء على جزء كبير من ريع هذه الأرض هو الأساس في تحليل الطبيعة الطبقية التي كان يموّهها إيديولوجياً النظام العثماني. ولا تنفع في ذلك التمويهات التي تدعي العلمية التاريخية لحجب الواقع

---

(1) نشير في هذا المجال إلى دعوة جمال الدين الافغاني إلى الآستانة من قبل السلطان عبد العزيز الذي عيّنه عضواً في مجلس المعارف. وحدث خلاف بينه وبين شيخ الإسلام حسن فهمي افندي اضطر على اثره إلى مغادرة دار الخلافة إلى مصر عام 1871. (راجع: علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1975، ص 72). اما السلطان عبد الحميد الثاني فقد استغل الدعوة الإسلامية خير استغلال، فيقول في رسالة إلى محمد المهدي السنوسي: «ومثلكم من يعلم حق الخلافة الكبرى وشأن الإمامة العظمى، وحيث إن الخلافة المنصورة العثمانية والإمامة المقدسة الإسلامية قد اثبت الله منذ مئات السنين في البيت العالي العثماني وجودها وحقق عهودها. وقد افترض الله نصر هذه الخلافة المؤيدة العثمانية وطاعتها على كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر في الباطن والظاهر ولا سيما في مثل هذه الأوقات فإن الأغيار من الكفار بل والملاحدة المارقين والمفسدين في جميع الاقطار يتحزبون ويتوالون في السر والعلن خصومة للسنة السنية على هدم منار الخلافة العثمانية الإسلامية (يأبى الله إلا أن يتم نوره). راجع: احمد صدقي الدجاني: **الحركة السنوسية**، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ص 212.

(2) لوتسكي: **تاريخ الاقطار العربية الحديث**، ترجمة د. عفيفة البستاني، ط 7، دار الفارابي، بيروت، 1980، ص 34.

الطبقي القاهر للفلاحين في ظل الإمبراطورية العثمانية، وذلك بالعودة إلى تبرير الأصول التاريخية لنظام ملكية الأرض المتحدر من المفهوم الإسلامي للدولة ولطبيعة «الملكية»[1]، وبالتالي غسل يد الطبقة العريضة التي كانت تقوم بوظيفة الاستغلال المادي والمعنوي للفلاحين المنتجين، هذه الطبقة الإدارية الهرمية العسكرية التي يتربع على قمتها السلطان وتنتهي بالعسكر والجباة من الولاة والأمراء والأرستقراطيين و «المقاطعجيين» و «المديرين» والملتزمين ومن شابههم من المرتبطين بولاة السلطنة.

وهذه الإيديولوجيا الدينية كانت بالإضافة إلى تمويهها للطبيعة الطبقية في الدولة العثمانية، فقد كانت غلافاً واضحاً لاستبداد شرقي، هذا الاستبداد الذي لم يكن يقتصر على الأقليات كما يتوهم البعض، بل غالبية القوميات الخاضعة لسلطة الباب العالي، ويكفي في هذا المجال الإشارة إلى المحاولات المتكررة التي لجأ إليها سلاطين آل عثمان لإصلاح أحوال الإمبراطورية تخفيفاً لآلام الشعوب الرازحة تحت حكمها، وغالباً ما كان يتم ذلك تحت ضغط الدول الأوروبية التي أصبحت تتدخل في شؤون الإمبراطورية صغيرها وكبيرها. فقد صدر عام 1839 «خطي شريف كولخانة» الذي ألغى نظام الضرائب القديم وأدخل نظاماً جديداً يقوم على شيء من العدل والإنصاف، وأعلن المساواة بين جميع رعايا الدولة. وفي عام 1856 صدر «خطي شريف همايون» بناءً على تدخل من الدول الغربية لدى السلطان العثماني، فجاء بإصلاحات جديدة مثل الالتزام بميزانية سنوية للدولة، وتنظيم قانون العقوبات وإصلاح السجون وإنشاء المحاكم المختلطة، وإلغاء الحكم بالإعدام، وإصلاح مجالس البلدية ومجالس الولايات عن طريق اتخاذ مبدأ التمثيل[2]. ويشير الدكتور عبد الرحمن الشهبندر إلى هذا الاستبداد ويضرب مثلاً عليه العهد الحميدي «بجواسيسه وجهالته وترهاته حتى صارت إدارته مثلاً شروداً في الفساد... في العصر الحميدي كان الأجانب في المملكة يتمتعون بامتيازات أجنبية جعلتهم سادة البلاد.. ولكن بطش السلطان كان مطلقاً في الرعية لا حد له. وغلطة واحدة في الكلام أو في الطبع كافية لإلقاء صاحبها في غياهب السجن»[3]. كما أنه لا يخفى على أحد أن النظام العثماني كان غلافاً لاستعمارٍ

(1) وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978، ص 24.

(2) Vucinich, W. :**The Ottoman Empire**, Est - ecord and degacy, p. 161, 163.

(3) عبد الرحمن الشهبندر: مقالة في **مجلة الهلال** 1932، نقلاً عن حسن الحكيم: عبد الرحمن الشهبندر الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985، ص 68.

عنصري يطال الأقوام غير الطورانية، ومنهم العرب قبل غيرهم الذين استهدفتهم سياسة «التتريك»، ولم ينجّهم انتماؤهم مع الترك في دين واحد بـل «حاولت تتريكهم وأن تعلّمهم لغتهم العربية في عقر دارهم بكتب تركية، فكان ما كان من ابتداء ذلك التصدُّع المريع في بناء الدولة إلى أن أتمّه أحمد جمال باشا وأعوانه من السفاحين بنصب المشانق للنخبة المنتخبة من أبناء العرب»[1].

تلك هي بعض ملامح الصورة الداخلية للإمبراطورية العثمانية مع مطلع القرن الحالي الذي شهد بداية الاضطرابات والتفكك الداخـلي المريـع نتيجة التناقضات والاستقطابات المعقدة؛ فكيف تصبح الصورة في العصر الجديد، عصر التقدم، عصر تغلغل الاستعمار الأوروبي الغربي وتبلور آلية نشوء القوميات في أرجاء الإمبراطورية؟

في مطلع القرن العشرين كان الاستعمار الأوروبي قد أنجز جزءاً هاماً من تغلغله الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في مسام الإمبراطورية العثمانية وأدخلها في طور تبعيته. وبدأ التنافس فيما بين الدول الأوروبية المتوثبة للانقضاض على تركة «الرجل المريض»؛ فقد تمّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر اقتطاع الشطر الإفريقي ـ المغربي من المنطقة العربية. وبعد هذا الاقتطاع اشتد الضغط على الشطر الآسيوي المشرقي، وتعززت الامتيازات الأجنبية التي اعتبرت خير منفذ إلى البُنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والتشكيلات الاجتماعية وبرزت بين الطوائف المسيحية التي عززتها الإرساليات مجموعات من المثقفين، الذين اعتبروا أنفسهم، بمعنىً من المعاني جـزءاً من الغرب[2]. ورافق تفكـك البنى العثمانية في المشرق العربي تيقظ قومي تمخضت عنه حركة الاستقلال والوحدة العربية بعد أن وهنت أواصر الرابطة العثمانية بأغلفتها الإيديولوجية التي سبق وتحدثنا عنها[3]، وبدا واضحاً بعض الشيء لرجـالات العرب واقــع الاستعمار العنصري التركي، وخاصة بعد تفاقم النزعة الطورانية غداة ثورة 1908، وغدا طموح العرب في الاستقلال عن الرابطة العثمانية طموحاً قابلاً للتنفيذ أو كما يقول الشهبندر إنه «لولا تلك النزعة الطورانية العنيفة التي ظهرت في الترك من بعد الانقلاب في سنة 1908، ولو لم يجد هذا الطموح من اضطهاد الترك للقومية

---

(1) المصدر نفسه.

(2) البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت 1977، ص 77.

(3) راجع في هذا المجال: محسن إبراهيم: «قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب»، **بيروت المساء**، بيروت، 1984.

العربية منبهاً وحافزاً لما استطاع أن يجد الأنصار الكافين لبروزه إلى حيز الوجود. وقد ذكر الحسين بن علي أن في مقدمة الأسباب التي حملته على الانتفاض، المشانق العالية التي نصبها جمال باشا في سورية»[1].

ولا بد من الإشارة إلى طبيعة القوى التي نهضت بحركة الاستقلال والوحدة العربية في مطلع القرن العشرين وهي تتألف بخطوطها العريضة من خليط من القوى المتضررة من النظام العثماني: بورجوازيات وسيطة نامية وصاعدة في غير بقعة عربية، وإنْ يكن نموها أشد بروزاً في البقاع التي ازدهرت فيها الامتيازات الأجنبية وجبل لبنان وساحله خصوصاً[2]. أوساط ليبرالية متنورة نمت مع نمو هذه البورجوازيات، وأسر أرستقراطية عربية تشد إليها قبائل وعشائر تحمل «الحق» التاريخي للعرب بالخلافة، وأسر مقاطعجية عربية لاحت لها فرصة التمتع بالسلطة بعيداً عن المركزية العثمانية، وأخيراً طبقة إدارية عسكرية صادرت النزعة الطورانية كل حيّز لمشاركتها المفترضة في السلطة. يهمنا في نهاية التحليل، لماذا فرض على هذه الحركة خيار واحد هو الانفصال؟ لماذا أصبحت هذه القوى في موقع التناقض الرئيسي مع الرابطة العثمانية وليس مع الاستعمار؟ بعض المحدثين ومن بينهم وجيه كوثراني في دراسة له يرى أن التناقض الرئيسي كان مع الاستعمار وليس مع الرابطة العثمانية[3]. وإنْ كان التحليل المعاصر مجمعاً على فداحة الخسائر التي ألحقها الاستعمار ببني المشرق العربي، ويميل إلى الاعتقاد بأنه كان من الأصوب المحافظة على الرابطة العثمانية صوناً للبلاد من أنياب المستعمر الغربي وحفاظاً على التراث والدين والوحدة القومية، فإننا نرى في الجواب عن هذه المسألة وعن هذا التحليل الذي يردنا إلى «الأمنيات» والتحسر على أحوال الإمبراطورية الإسلامية العثمانية التي لو عرف العقلاء والحكماء كيف يحافظون عليها لنجونا من استعمار الغرب وأقمنا في وجهه سداً منيعاً. إن الجواب يكمن في استحالة الإمكانية التاريخية الفعلية لتجديد الرابطة العثمانية العربية واستمرار الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. من هنا كان انشداد رجال الوحدة والاستقلال إلى تحقيق استقلال أوطانهم ضمن الرابطة العربية وركونهم إلى وعود المستعمرين الإنكليز والفرنسيين - رغم ارتيابهم بهذه الوعود - وليسوا في مطلق الأحوال مجرد

---

(1) الشهبندر: **المقتطف**، اكتوبر 1933.

(2) محسن إبراهيم: «قضايا نظرية»، مرجع مذكور سابقاً ، ص 45.

(3) وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، ص 7.

سياسيين وقعوا ضحية الدعاية الغربية وأوقعوا البلاد في أحضان الاستعمار لضعف في وعيهم، فالعلة لم تكن في الأذهان، بل كانت في العلاقات والمنحدر الذي وصلت إليه أحوال الإمبراطورية العثمانية.

ما هو موقع الأمير شكيب أرسلان من الرابطة العثمانية؟

كان الأمير في موقع المنافح عن الدولة العثمانية فكراً وعملاً، لم يَحدْ عن ذلك قيد أنملة طوال حياته. والحقيقة التي يحسن جلاؤها هنا، هي موقعه الفعلي من الحركة الإصلاحية الدينية، فهو يعلن صراحة انتماءه إلى الخط الإصلاحي - الديني الذي أرسى دعائمه جمال الدين الأفغاني وتابعه فيه الإمام الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا من بعده[1]. وكان على الأمير شكيب أن يدافع عن صحة إسلامه وعن انتساب بني قومه إلى الإسلام[2]، منطلقاً للدفاع عن الرابطة العثمانية باعتبارها الضابطة الوحيدة لروح الإسلام وقوته وعزته. ويختلف موقف الأمير الأرسلاني بالنسبة لمناصرة الدولة العثمانية عن موقف السيد رشيد رضا؛ فقد كان رضا من دعاة كشف مساوىء الدولة كلما دعا الداعي إلى ذلك، ويُذكر في هذا المجال اختلافه مع الإمام محمد عبده الذي كان يفضل عدم الخوض في الأمور السياسية للدولة العثمانية حيث يقول: «لم ننل منها ما نهواه إلا بعد أن اصطفاه الله»[3]. أما موقف الأمير شكيب أرسلان فقد كان «محصوراً في وجوب الإخلاص للدولة العثمانية مهما يكن حال سلطانها ورجالها في إدارتها وسياستها لاعتقاده، كما يرى رشيد رضا «أنه إذا زالت سيادة الدولة عن وطنه الخاص (لبنان) وسائر سورية، وسقطت تحت سلطة دولة أوروبية فإنه يُذل ويُخزى. وكان له خصوم في سياسته هذه أكثرهم من نصارى الجبل المشايعين لبعض الدول الأوروبية ومبغضون آخرون لا مثير لبغضائهم إلا الحسد أو التعصب الديني أو المذهبي. وهو من مريدي أستاذَيْنا موقظَيّ الشرق الأستاذ الإمام المصري والسيد جمال الدين الأفغاني»[4]. ومن هذا الإخلاص للدولة

(1) شكيب ارسلان: السيد رشيد رضا او إخاء اربعين سنة، دمشق، 1937 م./ 1356 هـ.، ص 253.

(2) شكيب ارسلان: مختارات، دار الكلمة، بيروت، 1982، ص 15 ـ 17. وقد كتب السيد رشيد رضا في الجزء الثاني من المنار من المجلد الثلاثين المؤرخ في صفر 1348 هـ. وبمناسبة رحلة حج الأمير شكيب ارسلان يقول: ومن دلائل اهتمام اهل الرأي والخدمة العامة من مسلمي الشعوب المختلفة وعرب الملل المختلفة بحج الأمير شكيب ورجائهم الخير فيه للملة والأمة، انه ساء دعاة الإلحاد في المسلمين ودعاة الاستعمار في العرب ولا سيما السوريين من الفريقين فنشروا في بعض الجرائد مقالات سخيفة طعنوا فيها على الأمير في دينه وفي سياسته وفي غرضه من اداء الحج.

(3) شكيب ارسلان: السيد رشيد رضا، ص 179.

(4) مقالة للسيد رشيد رضا في المنار، المجلد 23، الجزء الثاني، جمادي الآخرة 1340 هـ.، نقلاً عن المرجع السابق، ص 195.

العثمانية ككل كان شكيب أرسلان مشايعاً للحميديين في عهد السلطان عبد الحميد ومشايعاً للاتحاديين عندما صارت الدولة في أيديهم. إلا أننا قبل الخوض في منافحته هذه عن الدولة العثمانية، لا بد لنا من التوقف عند ما قاله السيد رشيد رضا في هذا النص الذي نقلناه وهو أن الأمير الأرسلاني كان يخشى سقوط وطنه (لبنان) وبلاده السورية في أحضان الاستعمار. لذلك نرى قبل الانتقال إلى الحديث عن أسباب التحامه العضوي بالرابطة العثمانية الوقوف عند ما آل إليه الصراع الدرزي المسيحي على السلطة في جبل لبنان في أواسط ونهاية القرن التاسع عشر.

ثانياً ـ محاولة فهم المسألة الكيانية اللبنانية ـ «الصراع الدرزي والمسيحي»:

ترمي بعض التحليلات المبسطة والحاملة سلفاً إسقاطاتها الإيديولوجية إلى تصوير التناقضات التي احتدمت في جبل لبنان بين 1840 - 1860 على أنها ناجمة عن تغلغل الاستعمار الغربي بأشكاله المختلفة في القرن التاسع عشر، كما يرى وجيه كوثراني، بنظرته الآحادية[1]، أو أنها من ضمن المؤامرات الدائمة المحيقة «باستقلال» لبنان والعاملة على تقليم أظافره وتهديم كيانه[2]، وبث روح التفرقة الطائفية بين بنيه، وتدخل في هذا الإطار محاولة الدولة العثمانية القضاء على هذا «الوطن ـ الملجأ». وإذا كانت وجهة النظر هذه لا تستحق الوقوف عندها، فإن وجهة النظر الأولى رغم ما تقدمه من تحليلات تقارب الصواب لطبيعة هذه التناقضات والقوى الطبقية والتشكيلات الاجتماعية الحاملة لها، فإنها تعيدها إلى بؤرة التدخل الاستعماري الأوروبي ضاربة صفحاً عن العالم الطائفي الضاربة جذوره في صلب التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وبُناها السياسية والإيديولوجية. ونحن لا نزعم أن كوثراني أهمل العامل الطائفي بل إنه تناسى جذوره التاريخية فبدا وكأنه جاء إلينا مع الاستعمار الوافد، فإذا «بالنشاط المالي وتجارة الاستيراد من أوروبا والتصدير إليها يقع بمعظمه في منتصف القرن التاسع عشر بيد مرابين ومصرفيين ووكلاء مسيحيين»[3]. لذلك يستنتج كوثراني

---

(1) وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، مرجع مذكور، ص 7.

(2) راجع في هذا المجال: لحد خاطر: **عهد المتصرفين في لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1967م.، ص 8.

(3) Corm Geerges: **Contributions à l'étude des sociétés multiconfessionnelles**, Paris, 1971, P. 221, 223.

أن التناقض الرئيسي (في المشرق العربي) لم يكن مقتصراً على الصدام الطائفي في جبل لبنان وحده، بل إن التناقض الرئيسي كان بين **جماهير إسلامية** تعيش على الحرف، والإنتاج الزراعي، والتجارة الداخلية من جهة وبين **التغلغل الاستعماري** الذي شكل «غنى» المسيحيين رمزه المحلي[1]. لذلك يسهل الاستنتاج بتبسيط الصراع وإظهاره على أنه بين المسلمين الساعين إلى «كسب الرزق الحلال» والمسيحيين المتسلحين بالرأسمال الوافد الطاغي والمدعومين من الاستعمار الأوروبي.

من هذا الاستطراد الطويل نسبياً نعود إلى قراءة الصراع الدرزي - الماروني في جبل لبنان وما آل إليه في نهاية القرن التاسع عشر، على ضوء المصالح التي حملتها التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية والتوقف عند العامل الطائفي كعامل فاعل في صلب التناقض الطبقي (المقاطعجي - الفلاحي) لا كأداة إيديولوجية ذات وظيفة تضليلية كما يحلو للبعض تصويره في كل مكان وزمان. فالعامل الطائفي يتحول إلى عنصر فاعل وحاسم عندما تتعرف كتلة اجتماعية - طبقية على مصالحها باعتبارها مصلحة الطائفة الدينية الواحدة المهددة من الخارج بالاقتلاع. وفي هذه الحال، تتحول التناقضات الرئيسية بين أجنحة هذه الكتلة إلى تناقضات ثانوية وتصبح الكتلة الاجتماعية - الطبقية معادلة للطائفة. أما الطرف الذي يحفظ ويقرر للعامل الطائفي دوره الحاسم هذا فهو وجود فئة اجتماعية مهيمنة تحتل مراكز هامة مهيمنة على أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج[2].

إن العامل الطائفي ليس أداة في يد بعض من يحسنون استعماله فيشهرونه ويغمدونه ساعة يشاؤون. فقراءة الصراع الدرزي - الماروني قراءة علمية، تظهر «أنه لم يكن مجرد مؤامرة تركية ابتدعتها لهم «الدولة» لبث روح التفرقة بين الموارنة والدروز لتأكدها من أنها لا تقوى على إخضاع لبنان لسيطرتها إخضاعاً تاماً ما بقي الوفاق سائداً بين سنديه الأقويين الدروز والموارنة»[3]، كما أنه لم يكن عاملاً محايداً أو سلبياً ينتظر عاملاً مفجراً كالتغلغل الاستعماري[4].

---

(1) كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، ص 68.

(2) راجع حول علاقات الإنتاج وخاصة علاقة الفلاحين بالمقاطعجيين: Claude Dubar et Salim Nasr: **Les classes Sociales au liban**, chapitre II., Press de la fondation Nationale des sciences politiques, Paris, 1976.

(3) لحد خاطر: **عهد المتصرفين في لبنان**، ص 8.

(4) كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، ص 69

فالتناقض الرئيسي الذي عرفه لبنان في نهاية عهد القائمقاميتين وتفجر الانتفاضات الفلاحية كـان بين الكتلـة الاجتماعيـة الطبقية ـ الطـائفية المسيحيـة والكتلة الاجتماعية الطبقية ـ الطائفية الدرزية. فقد كانت الكتلة الأخيرة تملك الأرض مستفيدة من انتمائها الإسلامي العثماني والتحالف مـع بريطـانيا (وقـد كان لبريطانيا دور كبير في التغلغل الاستعماري) وتتحكم بمقاليد الجبل السياسية رغم هامشية دورها الاقتصادي، مع الإشارة إلى أن القوى الفلاحية الدرزية ضمن هذه الكتلة كانت ضئيلة العدد ومشدودة دوماً إلى التنظيم المقاطعجي ـ الدرزي، باعتباره التنظيم المهم الحامي لبقائها. أما الكتلـة الأولى فقد كـانت ركيزتهـا الأساسية:

1 ـ القوى الفلاحية الخاضعة والمفقرة التواقة إلى امتلاك أراض كانت العائلات المقاطعجية استأثرت بها وأصرت إصراراً شديداً بعد عام 1840 عـلى عدم التفريط بأي شبر منها.

2 ـ بعض الأجنحة البورجوازية التجارية الوسيطة والتابعة للاستعمار الفرنسي (مع التشديد أنها ليست بورجوازية ناشئة تحمل طموحات التغيير، بل كانت تحمل في الأصل بين أحشائها كل طفيليات المساومة التي ظلت تتكاثر في عهود لاحقة).

3 ـ القيادة السياسية للكنيسة المارونية كقوة صاعدة مستفيدة من تطور القوى الإنتاجية الفلاحية ومن التحالف الوثيق مع الاستعمار الفرنسي وتعامله معها كممثل رئيسي ووحيد للقوى المسيحية في جبل لبنان.

ومن آلية هذا الصراع الطبقي ـ الطائفي اندلعت الحرب الأهلية وانصبّت كل التناقضات في بؤرة صراع طائفي إسلامي ـ مسيحي (درزي ـ ماروني تحديداً) انتهى في العام 1860 بصيغة جديدة لجبل لبنان نوجز فيما يلي أهم نتائجها الاجتماعية السياسية:

1 ـ تحاشياً للدخول في متاهات البحث حول المفهوم الأوروبي للإقطاعية والمفهوم الشرقي الإسلامي للمقاطعجية نرى أن بروتوكول 1861 المعدّل عام 1864، والذي كان حصيلة مساومة طويلة بين القوى المختلفة الداخلية والخارجية، أدخل تعديلات جوهرية على ميزان القوى الطبقية برزت سمتها الأساسية بتفكك النظام المقاطعجي، وذلك عبـر الإصلاحـات التي أدخلت تعديـلات جوهرية على نظام الملكية وإلغاء الضرائب[1]. وصعود فئات اجتماعية جديدة

(1) راجع نص المادة الخامسة من بروتوكول 1864 التي نصت على إقرار المساواة وإلغاء كل الامتيازات =

من التجار والفلاحين الأغنياء والمرابين راحت تستولي على الأرض التي كانت بتصرف المقاطعجيين.

2 ـ كرّست هذه المساومة تعديلاً جوهرياً على ميزان القوى الطائفية، فخرجت الطائفة الدرزية من الأحداث الخاسر الأكبر للأرض ودورها السياسي السابق وحسمت السيطرة السياسية المارونية لصالح الكنيسة التي شغلت حيزاً هاماً كان يحتله الإقطاع[1]، بينما لجأت فئات من المقاطعجيين المسيحيين إلى التعويض عن خسارة الأرض بإرساء قواعد ثابتة لها في الإدارة ومؤسسات الهيمنة (التعليم خصوصاً). وأرسيت بشكل ثابت النتائج الديمغرافية الهامة للطفرة السكانية المارونية وتحولها إلى أكثرية ساحقة في الجبل وكرّست هامشية الطائفة الدرزية التي كانت قد أضحت نسبتها في عهد المتصرفية حوالى 10% فقط من عدد السكان. لذلك كادت السيولة الاجتماعية تنعدم في وسطها مما كان من شأنه بالمقابل أن يدعم الوحدة الطائفية تحت قيادة الزعامات نفسها: أرسلان وجنبلاط. ومما كان من شأنه أيضاً أن يدفع بدروز جبل لبنان إلى التعرف على هويتهم السياسية عبر التطلع إلى أخوانهم في حوران. ولعلّ في ترشيح شكيب أرسلان وهو شوفي عن حوران لعضوية مجلس «المبعوثان» العثماني بعد 1908 دلالة واضحة لهذا النزوع خارج إطار متصرفية جبل لبنان حيث انعقدت مجموع المصالح المارونية.

3 ـ كرس بروتوكول 1864 مصطلح «جبل لبنان»؛ وهذا المصطلح ليس مجرد تسمية جديدة أعقبت اسم «القائمقاميتين» بل كان تصفية فعلية «لإمارة الجبل» و «لأمير الدروز»، الذي هو في الأساس أمير بلاد الشوف. وكانت فرمانات تعيين وتثبيت أمراء الجبل الصادرة عن السلطان تسمي الأمراء بأمراء الدروز حتى عام 1840 م[2]. وهكذا أعطى هذا المصطلح الجديد «جبل

= العائدة إلى أعيان البلاد خصوصاً أصحاب المقاطعات: لحد خاطر: **عهد المتصرفين في لبنان**، مع الإشارة إلى النص الفرنسي:

«Egalité de tout devant la loi, abolition de tous les privilèges féodaux et notamment de ceux qui appartenaient aux mouquâtha'adji».

راجع نصوص البروتوكولات في:

Guinet Vital: **Syrie Liban et palestine, Geographie Administrative statistique descriptive et raisonnée, Paris, 1896.**

(1) راجع: كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية**، ص 89 و «مذكرات الرئيس بشارة الخوري» في **حقائق لبنانية**، الجزء الأول، ص 36.

(2) راجع مثلاً كتاب: **فخر الدين امير الدروز**، تأليف ف. فوستغفلد، منشورات دار لحد خاطر، بيروت، =

لبنان» دلالة كيانية ذات مضامين سياسية وحقوقية تنطلق من قاعدة توحيد الجبل ومنحه استقلاله الذاتي ليصبح منذ ذلك الحين المركز الكياني الطائفي لمشروع «لبنان الحديث»[1]، وتصبح فرنسا منذ ذلك الحين الحامية الشرعية لهذا الكيان الجديد ووكيله الأول لدى الباب العالي والطرف المعني باستكماله وإيجاد الوسائل اللازمة لمدّ نفوذ هذه المحطة الاستعمارية الجديدة إلى أبعد مدى ممكن.

1981. ومع ذلك يذهب فؤاد افرام البستاني في خاتمة هذه الطبعة للكتاب إلى القول والتأكيد بأن فخر الدين كان أميراً على «لبنان» وباعث نهضته بفتح نوافذه على الغرب. ص 195.

(1) محسن إبراهيم: **قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب**، ص 81.

الفصل الثاني

حياة الأمير شكيب أرسلان وعصره

ولد الأمير شكيب أرسلان سنة 1869م./ 1268هـ.[1] في بلدة الشويفات بالقرب من بيروت، وتلقى علومه الأولى على يد الشيخ مرعي شاهين سلمان. ثم دخل مدرسة الأميركان في العمروسية حيث تلقى بعض مبادىء الجغرافيا والحساب والإنكليزية. ثم انتقل بعد ذلك إلى مدرسة الحكمة في بيروت، فدرس العربية على يد الشيخ عبد الله البستاني، والفرنسية على يد الشيخ شاكر عون، والتركية على عبد السلام بك التركي. وفي سنة 1886 دخل المدرسة السلطانية حيث تمكن من التركية ودرس الفقه. وفي سنة 1887 تولى منصب مديرية الشويفات وكان هذا بدء عهده بالوظائف العامة. وفي سنة 1890 م. سافر إلى مصر وتعرف إلى الشيخ محمد عبده وعدد من رجالات السياسة والأدب في مصر كسعد زغلول وعلي الليثي وأحمد زكي والدكتور يعقوب صروف، وفي سنة 1895 تعرف بالشيخ محمد رشيد رضا. ونرغب بالتوقف عند هذا التاريخ من حياته لأن لقاءه بالشيخ رضا سيطبع ثقافته وفكره بالنزعة الإصلاحية الدينية التي ستمتزج في وجدانه ومعاناته الشخصية وتجربته السياسية في جبل لبنان وتستقر به على النزعة «العثمانية»؛ فهو يرى أن لقاءه بالشيخ رضا فتح عينيه على فكر موقظي الشرق السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده المصري. وقد أدرك أرسلان كما أدرك قبله السيد رشيد رضا أن العصر الذي يستقبلانه هو «عصر إصلاح ودور إيقاظ، وأن الإسلام في حاجة ملحاح إلى من

---

(1) شكيب ارسلان: **سيرة ذاتية**، دار الطليعة، بيروت، 1969، ص 23. وراجع حول حياته: نجيب البعيني: **رجال من بلادي**، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص 27 وما بعدها.

يمثل فيه هذا الدور بأسرع ما يمكن استبقاءً لِذَمَاءٍ يتردد بين الحياة والموت، وانتياشاً لحشاشة تحشرج بين السحر والنحر»[1]. وقد كان السيد رضا يأتم بإمامة الشيخ محمد عبده وقد عاشره لزاماً، وانشأ مجلة «المنار» لبثّ أفكار الإصلاح الديني والاجتماعي والإيقاظ العلمي والسياسي، وسيتابع أرسلان سيرة السيد رضا فيعترف بما أخذه عنه من مبادىء الإصلاح الديني الاجتماعي الذي يصل فكره بفكر موقظي الشرق. وقد كان اتصال أرسلان الفكري والعقيدي بأئمة الإصلاح الديني الإسلامي، يكتسب أهمية خاصة من حيث التأكيد على انتمائه الفعلي للدين الإسلامي، وتأكيده على انتماء الدروز (طائفة الأمير) إلى الإسلام[2]. فهو يعتز بشهادة السيد رضا عندما يجهر بالقول إنه كانت «للأمير شكيب مكانة إسلامية سامية عند طلاب الإصلاح الديني المدني الذي يقتضيه هذا العصر من عرب المسلمين وشعوب عجمهم الكثيرة ولا سيما الترك والهنود لما له من خدمة الدولة العثمانية عندما كانت تمثل الزعامة الإسلامية... ومن الدلائل على مكانته الإسلامية إجماع أعضاء المؤتمر الإسلامي العام من جميع الشعوب بمكة المكرمة في موسم سنة 1344 هـ. على اختياره لأمانة السر العامة (السكرتيرية) للمؤتمر الدائم. ولم أكن أنا أشد تقديراً وعناية بهذا الاختيار من الوفود الهندية ولا سيما الزعيمين محمد علي وشوكت علي»[3].

ومن الدلائل المهمة على كثرة القادحين لإسلامية الأمير (والقدح يطال الطائفة أساساً)، اضطرار السيد رشيد رضا إلى الرد على تلك الحملات بنفسه؛ فيقول بمناسبة حج الأمير إلى الديار المقدسة وما أثار ذلك من اهتمام مسلمي الشعوب المختلفة وعرب الملل المختلفة أنه «ساء دعاة الإلحاد في المسلمين ودعاة الاستعمار في العرب ولا سيما السوريين من الفريقين (مسلمين ومسيحيين) فنشروا في بعض الجرائد مقالات سخيفة طعنوا فيها على الأمير في دينه وفي سياسته وفي غرضه من أداء الحج»[4].

والملفت للنظر في سيرة شكيب أرسلان تعرّض مركزه للأخذ والرد في بداية تعيينه قائمقاماً للشوف في عهد المتصرفية. ففي سنة 1902 عُيِّن في هذه الوظيفة

---

(1) شكيب ارسلان: **السيد رشيد رضا او إخاء أربعين سنة**، ص 6. يقال «مات فلان بين سحري ونحري»، أي وهو مستند إلى صدري، والسحارة ما يقتلعه الجزار من الرئة والحلقوم.

(2) شكيب أرسلان: **مختارات**، دار الكلمة، بيروت، 1982، ص 15 - 17.

(3) السيد رشيد رضا: مجلة المنار، الجزء الثاني من المجلد الثلاثين، صفر 1348 هـ.، نقلاً عن: **إخاء أربعين سنة**، ص 181.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولم يستمر في منصبه أكثر من بضعة أشهر حيث تمّ عزله من قبل المتصرف مظفر باشا، ثم أعاده إليها المتصرف السابع فرنكو باشا سنة 1908 م. وإذا كان قد بدأ عام 1887 بمنصب مديرية الشويفات فهذا يعني أنه كان أحد رجالات الدولة العثمانية والعاملين في خدمتها[1]؛ وفي عام 1911 قصد طرابلس الغرب عن طريق مصر للجهاد ضد الإيطاليين الذين غزوا ليبيا. وقد أسهم في هذه المعركة في ظل المقاومة العثمانية ـ الليبية لهذا الغزو إلى جانب أنور باشا ومصطفى كمال ونوري وعزيز المصري وغيرهم من القادة العسكريين العثمانيين. وقد تركت هذه الحرب أثراً عميقاً في نفس الأمير الأرسلاني لما كشفته له من فضائح بحق شعب «مسلم» يتعرض للغزو من قبل دولة استعمارية مسيحية، ذكر ستودارد بسيلا منها في حواشي كتابه «حاضر العالم الإسلامي»[2]، إذ أشار إلى استبسال الليبيين في هذه الحرب. والملفت للنظر أن ثورة الليبيين استمرت رغم استسلام تركيا في تشرين الأول عام 1912، وعقدها صلحاً مع إيطاليا وانكفائها عن متابعة الحرب التحريرية. وانتقل الأمير بعد هذا الاستسلام إلى الاكتفاء بالإشراف على بعثات الهلال الأحمر وتوزيع الإعانات التي جمعت في مصر. ويشير لينين في صدد الحرب الإيطالية ـ الليبية إلى مقاومة «القبائل الليبية مقاومة عنيفة ضد الغزاة، ففي 23 تشرين الأول 1911 أباد العرب قسماً كبيراً من جنود الإنزال الإيطاليين الذين كانوا قد أنزلوا إلى طرابلس الغرب، وشرعوا بكفاح شاق متواصل في سبيل استقلالهم. وعندما استسلمت تركيا في تشرين الأول 1912 وعقدت الصلح مع إيطاليا، لم يكن الإيطاليون قد احتلوا الساحل بكامله بعد ولم يشرعوا في احتلال

---

(1) نرى تكراراً أن الامير شكيب ارسلان كان من المنخرطين في خدمة الدولة العثمانية وليس كما يحلو للبعض إيجاد تبريرات لنزعته العثمانية بأنها كانت تحت تأثير إدراكه للخطر الاستعماري الغربي وحسب. ونورد مثالاً على ذلك ما نشرته جريدة المقتبس في 7 حزيران 1913 تحت عنوان: «عرض لحقيقة»، وفيه أن مطرانية الروم الكاثوليك استقبلت في وقت سابق السيدين عبد الرحمن باشا اليوسف والأمير شكيب ارسلان حيث عرضا التوقيع على كتاب باللغة العربية للباب العالي لا يتضمن اي قدح باي إنسان كان، إنما يتضمن الإعلان عن ان المؤتمر العربي المنعقد في باريس ليس مفوضاً من قبل الولايات السورية للبحث في الإصلاحات. وهو حركة تعبر عن راي أصحابها فقط. وتضيف المطرانية أن السيدين المذكورين عرضا عليها التوقيع على نص تركي ذكرا بأنه الترجمة المطابقة للنص العربي، أما بعد اطلاع هذه المطرانية على النص التركي بعد نشره في الصحف ومن بينها المقتبس في 5 حزيران 1913 وهو يتضمن اتهامات بحق أشخاص المؤتمر العربي، لذلك فإن المطرانية تتنصل من النص التركي وتعتبره مغايراً لحقيقة رأيها وتطلب نشر التوضيح. راجع: Adel Ismail: **Documents diplomatiques et Consulaires,** éd. des oeuvres politiques et Historiques, Beyrouth 1979 p p. 179 - 180.

(2) **شكيب ارسلان، حاضر العالم الإسلامي**، تاليف ستودارد، ترجمة عجاج نويهض، ج 2، ط 4، دار الفكر، بيروت، 1973، ص 167.

أنحاء البلاد الداخلية»[1]. أما عن جرائم إيطاليا فيتساءل لينين أيضاً عن انتصار إيطاليا في حربها ضد الليبيين: «وأي حرب كانت هذه؟ إنها مذبحة متمدنة للناس، وهي إبادة للعرب بأحدث الأسلحة... فذبحوا عوائل بكاملها وقتلوا النساء والأطفال وبلغ مجموع عدد القتلى 4800 نسمة وشنق الف عربي»[1]. وتنبأ لينين أن هذه الحرب ستستمر ما دامت القبائل العربية في داخل القارة الإفريقية وبعيدة عن الساحل، وتحققت نبوءته؛ إذ لم تخضع القبائل. وتواصلت الحرب لأكثر من عشرين سنة، وكان آخر من قاوم الطليان بالسلاح الشهيد والمجاهد الكبير عمر المختار.

ويشكو ارسلان من عقدة المسلمين «التاريخية» في تقاعسهم عن نجدة اخوانهم في الدين قياماً بواجب الأخوة الإسلامية والدفاع عن حياض الدين، ويذكر مثلاً على ذلك إهمال المصريين لأخوانهم مجاهدي طرابلس وبرقة[2]. إلا أن الأمير اضطر بعد أكثر من عشرين عاماً على رحلته الجهادية في ليبيا إلى تبرير لقائه مع موسوليني برفقة إحسان الجابري؛ ومنطق الأمير في تبرير هذا اللقاء وطيد الشبه بتبرير علاقاته مع القائد التركي جمال باشا صاحب حملة القمع الشهيرة في سوريا أثناء الحرب العالمية الأولى، وفي جملة مبرراته أن السيد رشيد رضا سعى منذ العام 1921 لدى إيطاليا كي يكون بينها وبين المسلمين تواد هو في مصلحة الفريقين. استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾. وينتقل أرسلان بعد ذلك إلى تبرير حال النزوع إلى المسالمة بالقول إنه «لم يبق سبيل إلى المقاومة بالسلاح وإن بقاء الحالة على ما كانت عليه آيل إلى انقراض الإسلام من القطر الطرابلسي»[3]. ولمنع وقوع هذه الكارثة كان لا بدّ من المهادنة؛ فيذكر أرسلان ما حققه اللقاء مع الإيطاليين من فوائد؛ إذ طالب مع رفيقه «بإعادة المشردين من العرب وإرجاع الأوقاف والأراضي المضبوطة والعفو عن المحكوم عليهم والمسجونين بسبب الجهاد السابق وإشراك الأهالي في إدارة البلاد ومنع الدعاية الدينية المسيحية بين

---

(1) لوتسكي: تاريخ الاقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني، ط 7، دار الفارابي، بيروت، 1980. نقلاً عن لينين: «نهاية حرب إيطاليا ضد تركيا»، المؤلفات الروسية الكاملة، م 22، ص 113 - 114.

(2) المصدر السابق.

(3) شكيب ارسلان: لماذا تاخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ص 54. ويشدد في هذا المجال على ضآلة التبرعات المادية.

(4) شكيب أرسلان: السيد رشيد رضا او إخاء اربعين سنة. ص 745.

المسلمين وتسهيل رجوع المهاجرين إلى أوطانهم»[1]. وتلك كانت حجة الأمير في الرد على المتشددين بطلب المحال في تحقيق النصر على الأعداء؛ فهو «لا يعلم سبباً يمنع من مسالمة العدو لأجل مصلحة الإسلام؛ فالنبي (ص) صالح المشركين في الحديبية، والخلفاء والملوك الذين تولوا أمور المسلمين من الف وثلاثماية سنة لم يـزالوا يحـاربون أعـداء الإسلام ويصـالحـونهم إذا تبينت لهم المصلحـة في الصلح»[2]. وينتهي إلى ذكر المعاهدات التي وقعت بين العراق ومصر مع إنكلترة وبين سورية وفرنسا. وأن أحداً من عقلاء الإسلام لم يجد في هذه المعاهدات مما لا يجوز شرعاً ولا عرفاً؛ لذلك، فهو يستطيع أن يصرّح بأن ضميره مرتاح لأن الذي حققه ورفيقه (إحسان الجابري) من التفاهم مع موسوليني سواءً في معاملة إيطاليا للطرابلسيين أو لمسلمـي الحبشة لم ينله أحد قبلهما من الشرقيين من دولة أوروبية.

وفي سنة 1913 انتخب الأمير الأرسلاني نائباً عن حوران [3] في البرلمان العثماني المسمى «مجلس المبعوثان». ولعل في تمثيله لمنطقة حوران دلالات لبدء انخراطه في التحسس المباشر بالقضايا العربية ونزوعه للاهتمام بهذه القضايا بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية. كما أنها تعبـر عن رفض ضمني لحصر اهتمام الزعامة الأرسلانية بهموم جبل لبنان باعتباره نواة دولة جديدة تسعى فرنسا إلى مدّها بأسباب الحياة. وقد بقي شكيب أرسلان في المنطقة العربية خلال الحرب العالمية الأولى، لينتقل في نهاية هذه الحرب وغروب شمس الإمبراطورية العثمانية إلى سويسرا ليعيش في منفاه الاختياري حيث تبدأ مرحلة جديدة من حياته يمكن تسميتها «بالمرحلة العربية» بعد أن أصبحت «النزعة العثمانية» بلا معنى أو جدوى.

تتميز هذه المرحلة العربية من نضاله بتنقله المستمر بين عواصم أوروبا منافحاً عن القضية العربية التي انتقلت بعد زوال الإمبراطورية العثمانية من حال إلى حال. فالأقطار العربية باتت أسيرة التجاذب بين الاستعماريـن الإنكليزي والفرنسي، والأمير الأرسلاني منفي خارج وطنه وحلبة جهاده متخذاً من لوزان وجنيف مركزاً لنشاطه من أجل القضية العربية. وهذه القضية في فكره لا تنفصم

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) تجدر الإشارة إلى أن أخيه الأمير عادل أرسلان انتخب نائباً عن جبل لبنان في مجلس المبعوثان العثماني. راجع: **مقدمة مذكرات الأمير عادل ارسلان**، تحقيق الدكتور يوسف ايبش، جـ 1، الدار التقدمية للنشر، بيروت، 1983.

عن القضية الإسلامية، لأنه كما يؤكد البرت حوراني[1] ينتسب بحق إلى مدرسة رشيد رضا وفكره السياسي. وفكر السيد رضا واضح غاية الوضوح على صفحات «المنار»؛ فرضا كان يدعو صراحة إلى إعادة بناء الدولة الإسلامية الحق، وعلى هذا الأساس عارض جميع المحاولات الرامية إلى إنشاء دول في العالم الإسلامي تقوم على تضامن غير ديني، كالدول القومية التي تكون فيها الأمة هي موضوع الولاء الأخير، ويكون الشعور القومي هو القوة الموحِّدة. فقد بدا له هذا النوع الرفيع من القومية شكلاً جديداً فقط من اشكال التضامن القبلي الطبيعي الصرف المعروف قبل الإسلام، وظهرت له مبادىء الـولاء والشرف، وكـأنها المبـادىء الخاصة بعهود الجاهلية، لا المبادىء التى قامت عليها الشريعة[2]. وهو في ذلك خالف ابن خلدون في اعتقاده أن العصبية الطبيعية هي أساس الدولة.

ويتساءل البرت حوراني عما إذا كان هنالك تناقض بين نظرة رشيد رضا هذه والقول بأن عنصر الشعور القومي كان قوياً في كتاباته، وكان اقوى في كتابات صديقه شكيب أرسلان. ويجيب حوراني بحق أن هذا التناقض ليس إلا تناقضاً في الظاهر لأنهما عندما يتحدثان عن قضية الإسلام، يفكران أولاً بالإسلام العربي، وينظران إلى المسلمين الآخرين «كتلامذة للعرب»[3]. وهذا عائد على ما يبدو إلى اعتقادهما بمكانة العـرب الخاصة في الأمة الإسلامية، وأن التوفيق ممكن بين القومية العربية والوحدة الإسلامية بينما يستحيل في غيرها من القوميات. ويبدو أن ارسلان ذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ كان يعتقد بأن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب وعندما يذكر أمجاد العرب ومدنيتهم يعود إلى أيام عمر بن الخطاب وفتوحاته، وعز بغداد الذي بلغته في أيام المنصور والرشيد والمأمون من احتفال العمارة واستبحار الحضارة وتناهي الترف والثروة، وما كانت عليه دمشق والقاهرة وحلب، والقيروان وفاس وتلمسان ومراكش في المغرب[4]. وتعود القضية العربية في نهاية المطاف عنده إلى الإدغام في القضية الإسلامية؛ فـالعرب لا يكونون كأمة إلا إذا كانوا مسلمين وحافظوا على هذه الهوية.

لو كان الأمير الأرسلاني من بلد عربي غير لبنان حيث يسود حد أدنى من التجانس الاجتماعي والمعتقد الديني الإسلامي الغالب، لأمكن المرور على هذا

---

(1) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 356 - 357.

(2) المصدر نفسه.

(3) راجع: ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ص 42. حيث يصف سائر المسلمين بتلامذة العرب.

(4) المصدر نفسه، ص 120.

التناقض الذي أشار إليه «حوراني» مرور الكرام حيث لا حاجة أصلاً للحديث عن تناقض بين العروبة و «الإسلامية». أما في لبنان، فالمسألة مطروحة وبحدة على نحو آخر؛ فهذا البلد يعاني من تفكك اجتماعي وتنوّع غريب في الولاءات الدينية. والخيار بين العروبة وسائر التيارات الإيديولوجية الغربية يصيب الجميع على حد سواء مسلمين ومسيحيين؛ ولكن المسيحيين يعانون مر الخيارات هذه أكثر من غيرهم؛ فالكثير من مسيحيي لبنان وسوريا كما يشير البرت حوراني كانوا من أصل عربي، ومعظم من لم يكونوا منهم من أصل عربي، اقتبسوا اللغة العربية واقتبسوا معها كامل ثقافتها. فكانت هذه الثقافة تخصهم بمعنى من المعاني، كما كانت لا تخصهم بمعنى آخر، إذ كانت ثقافة إسلامية بمقدار ما كانت عربية[1].

كانت مسألة الولاء هاجس المسيحيين الناطقين بالضاد. وأول هذه الهواجس كان «الإفلات من قفص طوائفهم الدينية المغلقة التي كانت لهم بمثابة عالم خاص منذ قرون عدة، ذلك أنهم أخذوا يشعرون بفضل تربيتهم واعتزازهم بلغتهم بوجود عالم خارج الكنيسة: عالم الطائفة الدينية التي كانت سياجاً لهم فأصبحت الآن كأنها حاجز أمامهم[2].

إن أزمة الولاء للرابطة العثمانية قبل الحرب الأولى كانت هاجس الأمير الأرسلاني. فالمسيحيون في لبنان وسوريا كانوا السبّاقين إلى الارتداد على هذه الرابطة. وبعد الحرب وما انجلت عنه بتوطيد الاستعمار الفرنسي في لبنان وسوريا

---

(1) لنتذكر في هذا المجال أن السيد رشيد رضا كان يرى في حفظ اللغة العربية وتوحيدها وجعلها لغة عامة للدين الإسلامي عند كافة الأجناس مدخلاً أساسياً لإصلاح الإسلام الديني والاجتماعي، أو أن اللغة العربية ليست خاصة بجيل العرب سلائل يعرب بن قحطان، بل هي لغة المسلمين كافة؛ ونشير في المقابل إلى انصراف المسيحيين في لبنان وسوريا إلى تعلم اللغة العربية في القرن الثامن عشر لأغراض عملية أدت إلى شغفهم باللغة وآدابها. نذكر أول أستاذ كبير للعربية الشيخ ناصيف اليازجي (1800 - 1871). وقد كان جميع كتاب العصر من العرب، مباشرة أو مداورة، من تلاميذه. راجع حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 122 وما بعدها.

(2) نشير هنا إلى أن العلاقة ظلت متوترة بين الاكليروس الماروني الأعلى المستغل وبين القاعدة الرهبانية المنتجة حتى طور متقدم من القرن التاسع عشر حين نجحت الكنيسة في توطيد سيطرتها السياسية ـ الاجتماعية ـ الدينية على الرهبانيات (راجع: محسن إبراهيم: **قضايا نظرية...**، ص 72). ويشير البرت حوراني إلى أن التوتر بين الاكليروس والأهالي ضمن الطائفة المارونية كان قائماً بسبب دور الاكليروس في حوادث السنوات الحرجة بين 1840و 1860. وضمن الطائفة الأرثوذكسية كان التوتر قائماً بين الرؤساء الذين كانوا كلهم تقريباً من اليونانيين، وبين الكهنة والأهالي الذين كانوا كلهم من العرب. وقد ازداد هذا التوتر حدة عندما انفصل اليونانيون عن الإمبراطورية العثمانية وأصبحوا مستقلين، وبعد أن اشتد عند المسيحيين الناطقين بالضاد الإحساس باللغة العربية (البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 123.

تضاعفت هواجس وهموم الأمير بتراجع القضية العربية والإسلامية أشواطاً عدة إلى الوراء. فعاش منفياً خارج وطنه يدافع ما أمكنه ذلك عن قضايا الإسلام والعرب معاً. وإذا كان قد تصور أن العروبة تكون إسلامية أو لا تكون، فإن هذا التصور لم يرفع الإشكالية الدائمة عند المسيحيين العرب. واستمرت أزمة مثقفيهم الضميرية سائدة حتى بعد زوال الإمبراطورية العثمانية وخاصة في لبنان، وتحديداً بعد حوادث 1860 الطائفية؛ فقد تلقنوا درساً وهو أن الولاء الديني مصدر خطر على الحياة السياسية، وأنه يجب إيجاد قاعدة ما للتعاون بين أبناء الديانات المختلفة. إلا أن هذا الدرس سرعان ما زال تأثيره بفعل الضغط الاستعماري الفرنسي الوافد والمحدد دوراً لمسيحيي لبنان عليهم أن يضطلعوا به بمهارة لبلورة آلية دولة سابقة على الدول القومية في أرجاء الإمبراطورية العثمانية.

وأخيراً نشير إلى بعض المحطات في حياة شكيب أرسلان ضمن «المرحلة العربية» التي تحدثنا عنها، ولعل أبرزها زيارته للاتحاد السوفياتي في العام 1927 لحضور الاحتفالات السنوية العاشرة لثورة أكتوبر وحضوره المؤتمر الإسلامي العام الذي انعقد في القدس عام 1930. وفي سنة 1934 ذهب إلى الحجاز، ثم إلى اليمن كعضو وفد السلام بين السعودية واليمن. وكان الوفد مؤلفاً منه ومن الأمير هاشم الأتاسي والحاج أمين الحسيني ومحمد علي علوية، وقد عقد الوفد معاهدة صلح بين البلدين الشقيقين. ومن بين أعماله زيارته للبوسنة والهرسك وعدد من بلدان أوروبا الشرقية حيث تفقّد أحوال المسلمين الموجودين في تلك البلدان، وسعى لعقد مؤتمر إسلامي، فعقد في جنيف أواخر سنة 1935. عاد شكيب أرسلان إلى لبنان في الثلاثين من تشرين الأول سنة 1946، وكان سعيداً فخوراً باستقلال وطنه الفتي، وكان قد بلغ الثمانين من العمر فاشتدت وطأة المرض عليه فأسلم الروح في التاسع من كانون الأول سنة 1946. ويروى أن آخر عبارة تلفظها وهو يعاني سكرات الموت قالها للأستاذ عبد الله المشنوق عندما طوقه بذراعيه المرتجفتين وقال بصوت تكاد تخنقه العبرات: أوصيكم بفلسطين[1].

على هذا المفترق الهام من حياة الأمة العربية كان جهاد الأمير شكيب أرسلان ونضاله. فقد عاصر وعايش الانحدار الأخير للإمبراطورية العثمانية، وعانى انهيار طموحاته السياسية، وشهد بداية نمو الدولة العربية الحديثة بأشكالها المختلفة وفي أقطارها المتعددة في المشرق والمغرب، وواكب النضالات

---

(1) نجيب البعيني: رجال من بلادي، ص 39. ومقدمة كتاب شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ص 19.

العربية الوطنية ضد الاستعمار الغربي، ويعتبر من أكبر المساهمين في يقظة العرب الثقافية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والتي عرفت بعصر «النهضة». ففي خضم هذه الفترة الثقافية تشكل الأدب العربي الحديث، والحركات التنويرية والإصلاح الإسلامي. وقد كان شكيب أرسلان بحق أحد أقطاب هذه النهضة رغم موقعه الطبقي السلطوي، وذلك عندما يتضح لنا الفرق بين منطلقات النهضة الأوروبية وتوجهاتها، وبين منطلقات النهضة العربية. فقد كانت النهضة الأوروبية تعكس وعي البورجوازية الوليدة لقوتها وطموحها لاحتلال مواقع السلطة السياسية تتكافأ مع مواقعها الإنتاجية؛ لهذا واجهت بحدة مرتكزات الإقطاع السياسي المتحالف مع الإقطاع الديني، وأحدثت «تحولات عميقة في الحياة الروحية على أساس اللجوء إلى الثقافتين الإغريقية والرومانية القديمتين. فتميز ذلك العصر بمحاربة المدرسية واليقينية الدينية، وبالانتشار الواسع لأفكار النزعة الإنسانية»[1]، في حين تميزت النهضة العربية بالعودة إلى منابع الثقافة العربية لإحيائها، بعد طول رقاد في ظل السيطرة العثمانية، وتميزت في جانب كبير منها بتطلع الأوساط الإقطاعية ـ الأرستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوروبا، ويعتبر الأمير الأرسلاني خير مثل نضربه في هذا المجال؛ فقد عاد الأمير شكيب إلى استنفار ماضي العرب بقيمه الروحية والثقافية وأمجاده الغابرة للوقوف في وجه المدّ الاستعماري الغربي، مع التشديد على عدم إغفال الجانب الآخر ـ والهام ـ في ظاهرة «النهضة العربية»، وهو الانفتاح على الفكر الليبرالي الغربي المعاصر لتلك الحقبة. وقد سبق وألمحنا إلى أن قادة هذا التيار كانوا في معظمهم من المسيحيين الشاميين، مما دفع إلى صراع حاد في فكر المثقفين العرب الذين وجدوا في مشاربهم الروحية ـ الثقافية ـ التاريخية مبرراً لهويتهم مع انبهارهم بالمدنية البورجوازية الغربية وتمثيلاتها الفكرية، فبرزت المسألة التي ما زالت تجر ذيولها حتى اليوم وهي إمكانية التوفيق بين الثقافتين الإسلامية والغربية.

في هذا الصراع كان شكيب أرسلان واضحاً في تحيزه للثقافة الإسلامية والعمل على تسييجها ضد الأخطار الوافدة من الغرب، وقد كان من أبرز المتأثرين مبكراً بأخطار هذا الغزو الحضاري، وهذا ما سنفصله في الفصل القادم.

---

(1) ز. ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار إبن خلدون، بيروت، 1978، ص 41.

الفصل الثالث

التوجهات السياسية الفكرية لشكيب أرسلان

١ ـ التأثر المبكر بأخطار الغزو الاستعماري الأوروبي:

انطلاقاً من أهمية المفصل التاريخي الذي عاصره الأمير شكيب أرسلان، تكونت في فكر هذا الرجل وفي ضميره ملامح الهموم الكبرى التي كان الشرق الإسلامي ينوء تحت ثقلها؛ فالعهد الذهبي للإمبراطورية العثمانية الذي عرفته في القرن السادس عشر للميلاد بدا وكأنه دخل مرحلة الأفول والانحدار دون أي توقف، فلا غزوات ولا انتصارات كما جرت العادة عندما كان السلاطين يقفون على أبواب أوروبا يدقون أسوارها، بل صعوبات من جميع الأنواع، سلطات غير قادرة، مركزية تعشش في أحضانها كل الانقسامات، إدارة فاسدة، عائدات لا تفي بالمطلوب نظراً لضخامة النفقات غير المجدية، إلى جانب الاضطرابات الداخلية، وبدء التململ في الأطراف ونشوء الحركات القومية.

في هذه الفترة التي تربط نهاية القرن التاسع عشر ببداية القرن العشرين، تكون فكر الأمير الأرسلاني واختمرت توجهاته السياسية. فقد شهد اشتداد الضغط الأوروبي على البلدان العربية والإسلامية بحيث باتت جميعها خاضعة لنفوذ الدول الأوروبية التي تقاسمت خيراتها ومواردها وإمكانياتها في جميع المجالات، وخصوصاً طرق المواصلات التي بواسطتها أحكم الغرب قبضته على التجارة المحلية وتجارة الترانزيت كمقدمة للسيطرة على الموارد الأولية وتصديرها إلى أوروبا. أو نقل بعض الصناعات الأوروبية أو بعض فروعها إلى البلد المنتج للخامات للإفادة من رخص اليد العاملة فيه، وفي الحالين كان هنالك احتكار الرأسمالية للتكنولوجيا والآلات المتطورة الأساسية، وباتت الحياة الاقتصادية في

مجملها تابعة للإرادة الأوروبية المطلقة، إذ «كان الإنكليز والفرنسيون والبلجيكيون والألمان يمتصون مقدرات هذه الشعوب مع بعض مئات من المسلمين[1] أصحاب الامتيازات، والذين كان لا بد من استعمالهم كوسطاء مع الاحتفـاظ بدورهم الثانوي، وحتى في حال وجود ملاك كبار فإن عائداتهم كانت تودع في المؤسسات المصرفية التجارية الأوروبية، بالاختصار: هيمنة شاملة لـلأوروبيين، وخضـوع مطلق للمسلمين»[2].

في خضم هذا الانحدار المريع، تراجع العرب والمسلمون من واجهة التاريخ. وحاول الأتراك عبثاً اللحاق بالتكنولوجيا الغربية في كافة المجالات. ولم يعِ الأتراك حقيقة التغلغل الاستعماري الأوروبي في أنحاء الإمبراطورية لخنقها من الداخل قبل الانقضاض عليها من الخارج إلا بعد فوات الأوان. لذلك جاء الانتصار الاستعماري مضاعفاً والهزيمة مضاعفة بالاستتباع. وعلى أصوات مدافع نابوليون بونابرت في وادي النيل كان على المسلمين أن يستفيقوا ليجدوا أنفسهم في مواجهة الغرب المنتصر. الغرب بـالنسبة لـلإصلاحيـين لا يحمل إليهم أدوات المعـرفة والحضارة لانتشالهم من غياهب الظلمة التي كانوا يرزحون تحتها، بل هو الغرب المسيطر. الغرب الذي يحمل في مؤسساته وشبكة علاقاته الاقتصادية والاجتماعية شعـوراً بالاستعـلاء والزهـو، مما دفـع بالمسلمـين إلى محاولة توكيـد الـذات الدينية ـ الثقافية ـ السياسية، مع الاستنفار في مواجهة المصالح الاستعمارية الأوروبيـة. وكانت «هـذه مناسبـة للعرب للظهـور مجـدداً في حلبـة التـاريـخ الإسلامي[3]». ونرى مع جاك بيرك أن العالم الإسلامي ـ البحر المتوسطي الذي أخضعته أوروبا بالسوط وأوكلت إليه عدة وظائف دفع ثمن هذه المزية باهظاً قياساً إلى محيطه القريب المتجانس. ولن نناقش بيرك في قوله بأن هذا العالم أخرجته من تخلفه الحضارة الجديدة بكلاسيكيتها المجيدة، وقد أصبح متلقناً أكثر منه معطاءً. وقد أصيب بفقدان الهوية في المغرب بشكل رهيب وأيضاً في مصر، والبلاد البلقانية، وحول الخليج الفارسي. ولكننا نتوقف عند السبب الذي يعزوه بيرك إلى سر تمزق هذا العالم إنْ على الصعيد المادي أو على صعيدالعقيدة، وهو ضعف وسائل الإنتاج المادية وضعف التنظيم مما سبب تمزق الإسلام وخوار قواه. لذلك حاول التعويض من الخارج، وإصلاح الداخل من الخارج معناه موت

(1) تنبغي الإشارة إلى أن المستغلين من الوسطاء واصحاب الامتيازات لم يكونوا من المسلمين فقط.

(2) Maurice Flory et Robert Mautran: **les régimes politiques des pays arabes** P. U. F., Paris, 1968, P. 59 - 60.

(3) Marcel A. Boi sard: **L'humanisme de L'Islam**, ed. Albin Michel, Paris, 1979, p. p. 278.

الشخصية الذاتية[1]. والمهم في كل هذا أن بيرك يحاول أن يبرهن على أن مرض هذا العالم الإسلامي - البحر متوسطي إنما هو ناتج من داخله وليس بسبب المعتدين عليه والغزاة[2]. والواقع أنه لا تستقيم قراءة المشروع الاستعماري للمنطقة العربية إلا إذا نظر إليها نظرة شاملة لوظائف هذه السيطرة وشروطها واستهدافاتها، وقد كان للعنصر الاقتصادي الدور الحاسم والمقرر لوجهة هذه السيطرة. ومن سوء حظ هذه المناطق المطلة على المنافذ البحرية أن مصالح الاستعمار لم تكن على الدوام قاصرة على نهب الثروات الاقتصادية الداخلية وإلحاقها بالسوق الاستعمارية، بل كانت المنطقة العربية تاريخياً منطقة تلعب دور الممر الضروري لعلاقات النهب الاقتصادي لموارد المستعمرات القديمة والمستحدثة في آسيا وإفريقيا، ذلك أن «الصلات التجارية التي استمرت تربط الاستعمار بهاتين القارتين، إضافة إلى الداخل العربي الذي ينتج قسماً مهماً من السلع المنقولة، كانت تمر بطرق مواصلات عدة تقع في قلب المنطقة العربية وقد كانت هذه الطرق تاريخياً رمز السيطرة الاستعمارية وقاعدتها: السويس، عدن، الداخل الإفريقي - مصر، البصرة، الحجاز، بيروت، حلب...»[3]. ومن هنا نخلص إلى أن حظ هذه المنطقة من العالم العربي الإسلامي كان عاثراً بسبب اشتداد الضغط الاستعماري عليها لأهمية دورها كمحطات استعمارية، وليس بسبب ضعف وتخلخل المنطقة من الداخل.

نعود بعد هذا الاستطراد لنقول بأن شكيب أرسلان من هذا العالم الإسلامي - البحر متوسطي، شهد الحشرجات الأخيرة للإمبراطورية العثمانية، وعايش النهوض المديد للسيطرة السياسية لإقطاع سياسي - إداري طائفي في جبل لبنان متحدر من ممثلي الأسر المقاطعجية التي كانت تملك الأرض سابقاً. حاملة معها ثقافتها التعددية الهجينة والمحشوة بالأضاليل الاستعمارية الإيديولوجية الطائفية متوّجة بصعود كاسح للكنيسة المارونية، ونمو دورها السياسي وترسيخ علاقتها مع الاستعمار الفرنسي، والشروع مسبقاً في بلورة آلية دولة سابقة تاريخياً على حركة القومية العربية. لذلك كان أرسلان من السبّاقين إلى التنبه لمخاطر الغزو الاستعماري الأوروبي، فانبرى لدق ناقوس الخطر محذراً من هذه المدنية الوافدة؛ فالحروب الصليبية ما زالت ماثلة في الأذهان، والتعصب ليس من سجايا المسلمين فقط، فالصليبيون ذبحوا 70 الف مسلم في المسجد

---

(1) Jacques Berque: **L'Egypte, Impérialisme et révolution**, ed. Gallimard, Paris, 1967, PP. 21 - 29.

(2) المصدر نفسه.

(3) محسن إبراهيم: **قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب**، ص 51.

الأقصى عند فتح القدس حتى سبحت الخيل إلى صدورها في الدماء[1]، والترك الذين يقال عنهم إنهم برابرة بقي تحت ولايتهم ملايين من المسيحيين من جميع الأجناس وكانوا قادرين على حملهم على الجلاء فلم يفعلوا، أما ما منعهم عن ذلك في رأي أرسلان فهو الشرع المحمدي الذي يمنع الإكراه في الدين ويرضى عن المعاهدة بالجزية، بينما عمد المسيحيون إلى استئصال شأفة المسلمين من الأندلس، وصقلية وجنوبي فرنسا وسردانية، مع أنهم كانوا يحصون في هذه البلدان بالملايين[2]، ولم يكتفِ الأوروبيون بالإجلاء بل عَفّوا على كل أثر للإسلام في أوروبا.

وينتقد أرسلان بحس دقيق أولئك الذين يمهدون باكراً للتغلغل الثقافي الاستعماري إلى خلايا الأمة الإسلامية ويتزلفون إلى المسيحيين ويتباهون بكونهم هم لا يدافعون عن الدين الإسلامي كما يدافع زيد وعمرو (رغم كونهم مسلمين)، بينما المسلم الذي يهاجم سياسة الفرنسيين في المغرب والمشرق يطلق عليه لقب «متعصب»، ولا يخلص من هذا اللقب إلا إذا سمع أن «الفرنسيين يحاولون تنصير البربر فمر بذلك كأن لم يسمع شيئاً، وإلا إذا سمع أن الهولنديين نصروا مائة الف ـ وقد زعم أحد نواب البرلمان الهولاندي أنهم فازوا بتنصير مليون مسلم من مسلمي الجاوى ـ وهز كتفيه قائلاً: أنا لا يهمني أكان الجاوى مسلماً أم مسيحياً... هنالك «المسلم» يصير «راقياً» ويعد «عصرياً» ويصير محبوباً ويقال فيه كل خير»[3]. ومن غرائب الأمور التي يلفت أرسلان النظر إليها أن «المسلم» الذي ينبه إلى الأخطار المحدقة الجديدة التي يتعرض لها دينه تعتبر دعوته تعصباً وتخلفاً بينما مسموح للأوروبي أن يبذل «القناطير المقنطرة على بث الدعاية المسيحية بين المسلمين، وله أن يحميها بالمدافع والطيارات والدبابات، وله أن يحول بين المسلمين ودينهم بالذات وبالواسطة، وله أن يدس كل دسيسة ممكنة لهدم الإسلام في بلاد الإسلام»[4]. وينبه أرسلان إلى أن المسألة ليست دينية بحتة، أي أنها ليست لوجه الله، بل لأغراض السيطرة والتحكم بمقدرات الشعوب وإزالة حضارتها، وهم يخدعون المسلمين قائلين لهم: إن أوروبا قد رفست الدين برجلها وصارت على خطة لا دينية وبذلك قد اتسق لها الرقي ونجحت، ونحن لن نفلح ما دمنا سائرين على الخطة الإسلامية. ويعلق رشيد رضا على قول أرسلان

---

(1) شكيب ارسلان: **مختارات نقدية**، ط 2، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1983، ص 21.
(2) المصدر نفسه.
(3) شكيب ارسلان: **لماذا تاخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، ص 73.
(4) المصدر نفسه.

هذا بقوله إنهم صدقوا بمعنى أن المسلمين لن يتقدموا طالما هم سائرون على الخطة «التي نكذب بتسميتها إسلامية وأننا إنما نفلح إذا قمنا بحقوق إسلامنا كما يقومون بحقوق دينهم أو أشد»[1]. وهنا يشدد رضا أكثر من أرسلان على وجوب الانتباه إلى نقد داخلي لما اختطه المسلمون لأنفسهم في شؤون السياسة والدين لا الاكتفاء بإلقاء اللوم على الآخرين. وهذا ما يلمح إليه أرسلان تلميحاً عن بعض المسلمين الذين لبوا دعوة المحتلين لبلاد المسلمين بينما أبى كثيرون غيرهم الاستجابة، ولولا تبرع المتنطحين للخيانة والشرع إلى مظاهرة الأجنبي على ابن الملة، لما استأسد الأجنبي وصار يتحكم في المسلمين هذا التحكم الفاحش[2]. وهكذا يعتبر أرسلان أن انحراف بعض المسلمين هو انحراف عارض من الممكن تقويمه، بينما اعتبر رضا أن الخطة العامة التي ينتهجها المسلمون والقيّمون على شؤونهم هي سبب الخلل الحاصل في العلاقة بين المسلمين والأوروبيين. ورشيد رضا وشكيب أرسلان ينطلقان من وقائع التاريخ. فالإسلام نجح مرات عديدة في دفع الاعتداءات الخارجية، أما في مطلع القرن العشرين فالوضع مختلف، والأمر واضح بالنسبة للإصلاحيين الإسلاميين، العدو في الداخل كما هو على الأبواب. والأفكار الوافدة مع المؤسسات الحاملة غناها المادي والتقني، الاندفاع اللامحدود وراء الحاجات والأساليب وأنماط العيش الجديدة. لذلك لا بد من التراجع إلى الوراء لتنظيم المواجهة والبدء بالداخل لتستقيم مواجهة الخارج، وتنظيم الداخل يعني العودة إلى الأصول، إلى منابع الدين؛ لذلك اعتمد أرسلان على القرآن الكريم في رده الطويل في كتابه «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» ، وحشد في ثنايا رده هذا عدداً كبيراً من الآيات تأكيداً لأهمية الأصل، لا استجداءً للبلاغة التي كان يتقنها أمير البيان. وهذا يقودنا إلى الحديث عن التوجه الأساسي في فكر الأمير الأرسلاني حول ثنائية الشرق - الغرب.

ب - فهم الأمير لثنائية الشرق - الغرب - الارتداد إلى المقومات التراثية التقليدية:

عايش شكيب أرسلان تمدد الغرب (المسيحي) على الشرق (الإسلامي) ولم تقتصر هذه الحملة على النهب المادي والإخضاع السياسي، بل أخذت أشكالاً عديدة كالتربية، ترويج السلع والتقنيات الجديدة، الإغراء المتزايد بتقليد

(1) من تعليقات رشيد رضا على كتاب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» في حواشي الكتاب، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 60.

المستعمرين. والإسلام لم يقف متفرجاً كما يقول «بيرك» فعارض هذه الهجمة؛ إلا انها كانت نفذت بسهولة حيث وجدت تسهيلات ووساطات (سمسرة)، القسطنطينية، الجزائر، تونس، الإسكندرية، بيروت، هيمنت عليها المعاملات (التجارية) وهذه المدن هي مدن متوسطية أكثر منها شرقية، السهول الساحلية للجزائر غرزت مزارع، والجبال المارونية حيث القرميد (المارسيلي) زرع في صدر شجر التوت، وادي النيل الغني أخضع أيضاً للسوق العالمي، الامتيازات في الأعمال والخدمات قدمت بشكل جريء كل ما يحتاجه السوق من السلع، نقد، مغامرة، مجموعات من أرباب الأعمال، تنظيم، ريادة ونشاط، من خلال هذه الأشكال ثبَّت الاحتلال أقدامه وكرس نفسه لأمد بعيد[1]. والغرب أيضاً لم يوقف هجومه عند حد، بل حاول اختراق البنى التقليدية، وخاصة الثقافية والعقيدية منها، وكان رد الفعل متأرجحاً وَمتناقضاً في بعض الأحيان، فقد أصبح الغرب «نموذجاً يحتذى من جهة ومرمى للتجريح من جهة أخرى»[2]. ودعوات الاستعلاء الشرقي المتكئة على ماض غابر ومكابرة حاضرة في نبذ هذا الوافد الغريب لم تحجب الشعور المتعاظم والمكرس بالاستلاب الذي خلقته السيطرة الاستعمارية، والتخلف الاقتصادي خير شاهد على حالة الانحطاط والاستلاب هذه. والخطر هذه المرة «أكبر بكثير من الخطر الصليبي الذي عرفه الشرق الإسلامي قبل عدة قرون، لأن نسبة القوى قد تغيرت منذئذٍ لصالح الغرب، ولأن ميادين تفوقه تنوعت وتعددت»[3]. لذلك كان على هذا الشرق أن يُستنفر لمواجهة مصيرية فكان عليه الارتداد إلى المقومات التراثية التقليدية. وهذا ما سيحمله الفكر الإصلاحي الديني الذي كان شكيب أرسلان أحد رجالاته، وسيتركز اهتمام المسلمين في وجه الهجمة على خطة ذات ثلاثة أوجه: الإصلاح، الوحدة وتوكيد الذات. أما اللُّحمة المعوّل عليها لربط هذه الأوجه الثلاثة في خطة مستقيمة لها عناصر الثبات والدفاع، فهي اللُّحمة الدينية العامة؛ ومما لا شك فيه أن هذا التيار الديني كان عليه أن يساجل مع الداعين لاستقبال الهجوم الغربي بذهنية متفتحة ورؤية للغرب من داخله لا من داخل المجتمعات التي يسعى إلى إلحاقها به مع الاحتفاظ بوهم استيعاب الغرب القادم واعتباره رافعة التحديث.

وقد كان من أصعب الأمور في أوج الهجمة الاستعمارية تبديد وهم

---

(1) Jacques Berque: **L'Égypte...**, p. 22 - 27.

(2) Mohammed Lahbabi: **le personnalisme musulmane,** P. U. F. Initiation philosophique, Paris, 1967, p. 124.

(3) عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص 130.

«التحديث» الكاسح الذي تحمله معها، وهذا الوهم يفترض أن الغرب بتقنيته وعلمانيته سيعمل على تدمير البُنى التقليدية القديمة ليقيم على أنقاضها بنى حديثة تعود على الأمم المستعمرة بالفائدة المرجوة. وكان علينا أن ننتظر جلاء أطوار متعددة وحقب متتالية من الغزو الاستعماري لنرى اليوم على ضوء تجاربنا المريرة أن الاستعمار ليس حاملاً «محايداً» لعمليات التحديث، بل حدد علاقته مع البلدان المستعمرة حسب موقع البلد المعني (واقتصاده) من شبكة الاستغلال والسيطرة الاستعمارية والامبريالية. وحسب الدور الذي يلعبه كل بلد «دور محطة عسكرية أم دور مرفأ يصل بين حاضرة سياسية ومستعمرة سياسية، أم مجرد دور مخفر حراسة على مفترق خطوط المواصلات؟ وفق مثل هذه الاستهدافات وسواها يتقرر التعاطي مع البلدان المستعمرة أو تلك الخاضعة للهيمنة الامبريالية، فيجري الاحتفاظ بأنماط إنتاج ما قبل الرأسمالية أو يتم تجديدها أو يتحقق تدميرها لاستبدالها بما هو أكثر منها تقدماً. وبين هذه الاستهدافات المتعددة الأوجه للعملية الاستعمارية والامبريالية تأتي مشاريع مختلفة من الاقتلاع[1]، وأحد أهم أشكال الاقتلاع هو الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين.

لقد كان أرسلان واعياً لعمليات التشويه التي تحدثها الاختراقات الاستعمارية في بنى البلدان المستعمرة. وهو وإنْ لم يكن قد اتضحت أمامه بشكل واضح خرافة التحديث، إلا أنه نبّه إلى ذلك وأكد على خصوصية البنى المشرقية الإسلامية وصعوبة نقل الحضارة الغربية نقلاً ميكانيكياً ويمثل على ذلك بمحاولة تركيا تطبيق قانونَ سويسرا المدني وقانون الجزاء الإيطالي وما لاقى ذلك من صعوبات[2]. وهذا عائد إلى جهل مصطفى كمال بالبنى الاجتماعية ـ الروحية والسياسية في تركيا، وفي محاولته القضاء على روح الإسلام في تركيا اعتقد أن القانون المدني المستعار من سويسرا (بسبب جهله) ليس ناشئاً من منبعين أحدهما روماني والآخر مسيحي. وهكذا، فإن النقل الميكانيكي يسبب التشويه وفقدان الهوية؛ أما الاقتلاع ونموذجه فلسطين، وهذا النوع من التدمير للبنى القديمة لم يكن قد اتضح في أيام أرسلان، إلا أنه إذا صح أن آخر كلام تلفظ به هو الخوف على فلسطين من الضياع فيكون من العارفين بالاستهدافات القصوى للغزوة الاستعمارية التي ما نزال نشهد فصولها.

---

(1) محسن إبراهيم: قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب، ص 53.
(2) شكيب ارسلان: مختارات نقدية، ص 24.

وما نستطيع استنتاجه أن أرسلان ممن راهنوا على اللحمة الدينية كعنصر دفاع وثبات للحفاظ على الهوية والوحدة وتوكيد الذات في وجه المغامرين بفتح الأبواب مشرّعة للاستعمار الغربي، لذلك دعا إلى الإصلاح والأخذ من المدنية الغربية ما يفيدنا لمواجهتها، لأن اللعبة بين الشرق والغرب هي اليوم أكثر من لعبة حضارية وتبادل ثقافات كما كان الأمر في سابق الزمان عندما أخذت «اليونان عن مصر، وأخذت بغداد عن اليونان، وأخذت أوروبة عن الأندلس، ثم أخذ الشرق في جدته الأخيرة عن أوروبة»[1]. فالتقدم التقني الهائل هدم الحواجز بين الشرق والغرب، وبسبب فقدان التوازن بين العالمين «ألقى الغرب بُجرانه السياسي على الشرق»[2]. لذلك كان على الشرق، أن لا يستسلم أمام عدوه الناهض بل أن يقاتله بسلاحه. لذلك كان على هذا الشرق أن يأخذ كل ما يتسنى له من أسباب المدنية كأداة الحرب والمتاع والماعون والعلم والحكمة والقانون، إنما مع الحفاظ الدائم على طابع مدنيته العريقة وديباجته الشرقية «احتفاظاً بقوميته واعتصاماً بأنانيته. لأن كل أمة نسيت أصلها، ونبذت قديمها، وفرحت بجديدها، وأنكرت رميمها، فأحرى بها أن تكون أمة ساقطة عن أمم. وأن تعد خلطاً لا تعرف من بين الأمم»[3].

ولا خلاص في نظر أرسلان من هذا التقدم الغربي المهدد للمصير إلا بالعودة إلى الذات والبحث عن الماضي. وهذا البحث عن الذات والبحث عن الماضي ليسا بلا طائل كما يقول عبد الله العروي، فهما مقدمتان للعمل، هذه الأولوية للنشاط على الفكر، وللفعل على الفهم هي التي تعطي معنى للتشنجات والالتواءات الإيديولوجية، وهي التي لا تصح باعتبارها مجرد أخطاء ذاتية[4]. وهذا ما أشرنا إليه حول أهمية الفكر السياسي لشكيب أرسلان؛ فقد كان داعية في مجال السياسة العملية اليومية بكل ما في الكلمة من معنى، وقد استعمل طاقته الفكرية بكاملها في خدمة توجهاته السياسية. وبما أن هدفه السياسي كان الحفاظ على الإمبراطورية العثمانية، لذلك لا بد من الحفاظ على الغلاف الإيديولوجي الذي يحمي هذه الإمبراطورية، وهذا الغلاف هو الدين الإسلامي القادر لوحده أن يوفر مسوغاً لقادة هذه الإمبراطورية في حكم شعوب وقوميات متنافرة. وهو الوحيد الذي يمكن أن يشكل سداً منيعاً في وجه الغرب. إنما هذا الدين بحاجة إلى إصلاح، وهذا الإصلاح لا يكون بحسب تعبير جمال الدين الأفغاني إلا بإظهار

---

(1) ارسلان: **مختارات نقدية**، ص 13، من مقدمة كتاب «اناتول فرانس في مباذله».

(2) (3) المصدر نفسه.

(4) Abdallah Laraoui: **L'Idéologie arabe contemporaine**, Paris, 1977, P. 113.

قوة الشرع الإسلامي وقدرته على إدارة المدنية الحاضرة واتساعه لكل ضرب من ضروب الرقي الصوري والمعنوي. وعلى المسلم أن يتنبه إلى ما يحاول أن يحوكه المستعمرون من حجج وأباطيل حول وضع الإسلام في موقف المعاند للمدنية. وعلى المصلحين إظهار «مرونة الإسلام ونفي جموده، وإثبات أنه دين العقل، يذهب مع العقل كيف سار، ولذلك قيل إنه خاتمة الشرائع»[1].

ويتنبه أرسلان إلى ضرورة أخذ ما يناسبنا من المدنية الأوروبية وخاصة في ضرورات الحياة والتمسك بالذات التاريخية من جهة اخرى بثبات لا يتزعزع ورفض ما يدعيه البعض من أن المدنية الأوروبية كلٌ لا ينفصل بعضه عن بعض، أو جوهر فرد لا يجوز أن يتجزأ فلا بد أن نقبلها بأصبارها. ومعناه أن نلبسها على علاتها[2]. وقد مرّت على الشعوب العربية والإسلامية حقب غنية منذ أن قال أرسلان هذا الكلام. وقول عبد الله العروي في السبعينيات من هذا القرن بأن «المستشرقين الأنكلوسكسونيين كانوا يريدون حشر العرب أمام اختيارين لا ثالث لهما: إما أن تظلوا أمناء لهذا الإسلام المعطى (معطى بشكل نهائي وجامد) وحينئذٍ لن يكون تطور، وإما أن تتطوروا ولن يكون ثمة إسلام. وهكذا كانوا يبحثون عن الدين الحقيقي، المصفى، الأريب والحر، كانوا يبحثون عن الإسلام الخالد ويغتمون إذا تغير في الوعي والتاريخ»[3]. اي أنهم كانوا يسعون في مختلف الأحوال إلى محاصرة الوعي بالتخلف لأنهم يعلمون جيداً أن الوعي الاجتماعي يعتمد دائماً وبدرجة لا يستهان بها على الأفكار والقيم الثقافية المتوارثة عن العصور السابقة، وكما يقول ليفين «إن كل طبقة (والمجتمع بشكل عام) تستخدم المادة الفكرية الموروثة عن الماضي كأساس عند استيعاب الظرف المعيشي متخذة منها سنداً لمواقفها الفكرية»[4]. والواقع أنهم كانوا يغيرون من نظرتهم إلى الشرق الإسلامي وفق مقتضيات المصلحة الاستعمارية العامة؛ وقد وجد الاستعمار نفسه أكثر من مرة أمام مجابهة ترتدي ثوباً إسلامياً. إلا أن هذا الصدام لم يكن كما تمناه أرسلان صداماً ثابتاً متصاعداً؛ ففي حالات عديدة تحول التصادم إلى نوع من الوفاق. وقد استعمل الإسلام أكثر من مرة ستاراً لتنفيذ مشاريع استعمارية وقد حصل مثل ذلك في السودان على يد الحركات الدينية كالمهدوية[5]. وهذا ما

---

(1) ارسلان: **مختارات نقدية**، ص 16.

(2) المصدر نفسه.

(3) Abdallah Laraoui: **L'idéologie arabe...**, P. 120.

(4) ز. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، ترجمة بشير السباعي، ص 131.

(5) راجع: هادي العلوي: **في الدين والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1973، ص 9.

يفسر مراوحة المستشرقين الذين تناولوا الإسلام بالدراسة بين التجريح والإنصاف. ولم تختف تحت براقع وجوههم البريئة ما كانوا يمارسونه من فعل استعماري ثقافي علينا «يستوي في ذلك من ظلم الإسلام منهم مع من أنصفه. لأن الذين ظلموه كانوا يفصحون عن حقد استعماري عنصري دفين على تراث وطني، وقومي عربي، ولأن الذين أنصفوه كانوا يريدون لنا أن نبقى أسرى أوهامنا الإيديولوجية وتخلفنا الثقافي»[1]. بالطبع كان أرسلان موجهاً أنظاره إلى المستشرقين الذين كانوا يدعون استحالة إصلاح الإسلام، وأنّ الإسلام إذا أُصلح فلا يعود هو الإسلام بل يصبح ديناً آخر. وكان يرى في دعواتهم خبث السياسة أكثر مما يرى فيها براءة المستشرق القادم إلينا ليغوص في همومنا ببراءة. لذلك كان أصحاب الدعاوة السياسية من المستشرقين يجتهدون[2] في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية العصرية، وإقناع ناشئة المسلمين بأنهما ضدان لا يجتمعان، فلا بد من رفع أحدهما. ولما كانت المدنية الحاضرة هي نظام كل شيء اليوم، ولا مندوحة عنها لمن يريد أن يعيش، كان من البديهي أن الذي سيرتفع من النقيضين هو الإسلام[3]. وكان أرسلان يعتقد أن همّ أوروبا كان محصوراً في التخلص من الإسلام باعتباره أعظم خطر يحيق بها. وخلاصة ما ينتهي إليه أرسلان في هذا المجال التأكيد على مرونة الإسلام وقابليته لاستيعاب تقنيات الحضارة الأوروبية الحديثة، وأن من حق المسلمين الانتفاع بهذا التطور التقني مع التشبث بالهوية الذاتية والعقيدة الدينية للوقوف في وجه الاستعماريين الذين يحتالون لاحتلال أرضه وهدم حضارته؛ ومما لا شك فيه أن الشعوب ترتد إلى مقوماتها التقليدية للدفاع، إلا أن إمكانية المساومة والمصالحة والاستيعاب المتبادل مع المستعمرين تبقى واردة في كل حين. وهذا منشأ قصور هذا الفكر، والذي سنعالجه في مكان لاحق من هذا البحث.

ج ـ الدفاع عن الكيان السياسي للدولة العثمانية:

كان الأمير الأرسلاني من كبار المثقفين السياسيين في عصره الذين مَحَضوا الدولة العثمانية كامل تأييدهم، وأكثر ما يؤذي تاريخ الأمير النضالي وقناعته السياسية محاولات تصوير علاقته مع هذه الدولة أنها كانت على اضطراب دائم،

---

(1) محسن إبراهيم: **قضايا نظرية...**، ص 48.

(2) من المستشرقين الذين هاجمهم أرسلان اللورد كرومر، والمستشرق الهولندي كرستيان سنوك هوغونجه وينسب إليهما الإدعاء بوجود تناقض بين الإسلام والمدنية العصرية. راجع: **حاضر العالم الإسلامي** (1: 64 - 68).

(3) ارسلان: **مختارات نقدية**، ص 15.

استناداً إلى بعض الخلافات البسيطة التي كانت تنشأ بينه وبين بعض ولاة العثمانيين على سوريا ولبنان، أو ادعاء وجود معارضة لسياسة العثمانيين استناداً إلى نصوص متأخرة صدرت عن الأمير نفسه. والواقع أنه كان داعية سياسياً مَحَضَ تأييده الكامل للكيان السياسي للدولة العثمانية، وهذا لا ينتقص أبداً من دوره السياسي الرائد في عصره المتنبّه لمخاطر الغزو الاستعماري القادم. كان لدعوته السياسية ظروف خاصة بها، وهي إنْ كانت مصابة بقصور واضح، فهذا القصور بحاجة إلى وقفة خاصة مع التشديد على الاعتراف به أولاً. والواقع أن أرسلان كان مؤيداً للسياسة العثمانية انطلاقاً من الموقع الذي يحتله في جبل لبنان، الموقع الدرزي - الإسلامي الذي عاش تجربة استبدال سيطرة طائفية درزية بسيطرة طائفية مارونية[1]. ويشير سليمان تقي الدين إلى أن هذا الموقع تأثر بشكل حاسم بالسيطرة الطائفية المارونية عليه إلى حد «عزوفه عن المشاركة في الحركة العربية بداية. وليس صدفة أن من تعرضوا لمحاكمات جمال باشا في جبل لبنان ليس بينهم درزي واحد»[2].

وما يدل دلالة قاطعة على أن نزعة الأمير العثمانية كانت اتجاهاً ثابتاً هو إطلالته على المشروع الغربي من موقع أعم وأشمل؛ فقد رأى في هذا المشروع حروباً صليبية جديدة. ففي سرده لتاريخ علاقته مع السيد رشيد رضا يقول شكيب أرسلان إنه في أثناء الأزمة البلقانية شاع أن تركية وقد بلغ بها الجهد مبلغه، أرادت أن تقترض من أسواق لندرة مبلغاً من المال لتتمكن من متابعة الحرب صوناً لشرفها الذي انثلم بانهزامها أمام ممالك كانت إلى عهد قريب من جملة ولاياتها. فانتهز هذه الفرصة بعض السوريين المقيمين في مصر المناهضين لتركية والاتحاديين فأبرقوا إلى لندرة يقطعون الطريق على القرض الذي كانت الدولة العثمانية تريد عقده[3]. فلما بلغ الخبر الأمير انكر الأمر وكتب في جريدة الشعب مستكبراً هذا الفعل. فرد عليه رفيق بك العظم واتهمه بأنه من النفعيين الذين يقصدون التزلف إلى الأتراك بحق أو بباطل فأجاب شكيب أرسلان بقوله:

---

(1) راجع في هذا المجال: محمد شيا: **شكيب ارسلان، مقدمات الفكر السياسي**، ص 56، حيث يؤكد أن الأمير كان في تعارض شبه دائم مع ولاة العثمانيين على سوريا ولبنان.

(2) سليمان تقي الدين: **العرب والمسالة السياسية**، ص 112. وراجع في هذا المجال: د. هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، بيروت، 1978، ص 21 - 22، حيث يشير إلى تخلف هذا الموقع عن مثقفي الحركة العربية ابناء جبل لبنان المسيحيين وابناء ولاية بيروت المسيحيين والمسلمين على السواء الذين كانت لهم ارتباطات اقتصادية وثقافية وسياسية مع الغرب.

(3) شكيب ارسلان: **السيد رشيد رضا او إخاء اربعين سنة**، ص 152.

«إنني لا أتزلف إلى أحد وإنه سيثبت المستقبل حقيقة الأمر ويعلم الناس من هو المتزلف إلى الترك بحق أو بباطل. ومن هم أولئك الذين يريدون **توطئة مناكب البلاد** للاحتلال الأجنبي»[1].

ويورد أرسلان فصلاً عن خلافاته السياسية مع السيد رشيد رضا في حادثة حصلت في مصر جمعته مع الشيخ علي يوسف والسيد رشيد رضا والسيد عبد الحميد الزهراوي وحنفي بك ناجي، وبينما هم يتحادثون وردت برقية تفيد ان ألمانيا خصصت ثلاثة مليارات لأجل النفقات الحربية فقال الشيخ علي يوسف: إنني أشم رائحة الحرب. وفي النقاش الذي دار حول دور الدولة العثمانية وموقعها في الحرب إذا وقعت قال أرسلان: إن الدول التي غلبت على العالم الإسلامي وأخذت على استقلال أكثره هي الدول المعادية لألمانية. فقال الزهراوي: إذاً يجب أن نكون تحت حكم ألمانية. فساءت هذه الكلمة أرسلان لما فيها من تعريض بأنه سائر على مشرب الاتحاديين الأتراك في اتّباع سياسة ألمانية. ودار جدال عنيف وقف فيه أرسلان مع الدولة العثمانية حتى قال الزهراوي: أين هي الدولة؟ فقد ذهبت. فقال له أرسلان: إنها لم تذهب، وأحد رجال إنكلترة نفسها صرح بأن أمامها مستقبلاً عظيماً، ولكنكم أنتم لا تزالون ترجفون بها وتتفاءلون بسقوطها وتقولون هذا أمام الأجانب، والحال أنكم تعلمون أنه ليس لنا مائة دولة وأنها إذا سقطت لا نجد من يسد مسدها[2]. لقد ذكرنا هذه الحادثة لنثبت بما لا يقطع الشك ولاء الأمير الأرسلاني في أوقات الشدة للإمبراطورية العثمانية، ويقول بنفسه إنه كان مخلصاً لمذهبه السياسي، أي أنه لم يكن متزلفاً، ولم يتقلب حسب تقلب التيارات والأهواء. وعندما اتهم بمقاومة الحركة العربية تحيزاً للأتراك، بقي على موقفه حتى انجلى غبار الحرب الأولى وتبين الرشد من الغي كما يقول وعرف العرب أن الإنكليز غدروا بهم، لذلك «ازداد الملك فيصل اعتقاداً بي وعرف أني من أول الأمر لم أعارض تلك الحركة إلا خوفاً على العرب أنفسهم وحرصاً على الجامعة الإسلامية»[3]. ويعترف أرسلان بأن هذه الحادثة كانت سبب جفاء طويل بينه وبين السيد رشيد رضا، ويصرّح بأنه كان مخلصاً في مذهبه السياسي، كما كان رضا يعتقد بهذا الإخلاص ويدافع عن أرسلان عندما كان يُتهم بمقاومة الحركة العربية تحيّزاً للأتراك ويجتهد في

---

(1) المصدر نفسه، ص 153.

(2) المصدر نفسه، ص 153.

(3) المصدر نفسه، ص 155.

إيجاد الأعذار له. وما يسترعي النظر في محض الأمير دفاعه عن الدولة العثمانية مع دعوته إلى الجامعة الإسلامية وتمسكه بالخط الإصلاحي الذي أرساه الأفغاني، مفارقات عدة؛ ذلك أن الخلاف حول دعم الدولة العثمانية ومشروعيته وجدارته في حمل هموم المسلمين كان قد اتسع ونفذت من بين شقوقه بدايات التذمر من واقع الدولة العثمانية واليأس من إصلاحها؛ وما يجدر ذكره أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ضعفت بعد موت الأفغاني. وقد بلغ بها الضمور أن أصبحت مجرد دعم وتأييد للدولة مع ما في ذلك من تنازل عن مبادىء وأفكار أساسية في هذه الدعوة. وشكيب أرسلان ليس وحده في هذا المضمار؛ فالجامعة الإسلامية بالنسبة للزعيم المصري مصطفى كامل ضمرت عند مجرد الدعم والتأييد للدولة العثمانية. ومصطفى الغلاييني فهم الدعوة فهماً إيديولوجياً غريباً عندما يرى فيها «اتفاق المسلمين من سوقة وأمراء وأقيال وملوك من مشارق الأرض ومغاربها على ما يعلي شأنهم ويشد أزرهم ويقوي جامعتهم ويوسع نطاق العلوم والمعارف بينهم»[1].

ومما لا شك فيه أن فكر أرسلان اختمر وأخذ منحىً جديداً بعد انقلاب الاتحاديين عام 1908، وما أثاره من حماس في النفوس وأمل في استرداد الحريات لا سيما السياسية منها. وقد ذهب عدد كبير من زعماء الأمة العربية إلى حد تمجيد آل عثمان كما فعل محمد فريد خليفة مصطفى كامل في زعامة الحزب الوطني في مصر وذلك في كتابه «تاريخ الدولة العلية العثمانية»[2]. وتبنى محمد حسين ما جاء في مقالة كتبها محمد عبده في بيروت عام 1886 يقول فيها «إن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله. فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين الكافلة لبقاء حوزته وليس للدين سلطان في سواها. وإنّا والحمد لله على هذه العقيدة عليها نحيا وعليها نموت»[3]. وعلى هذا المنوال سار سليم تقلا في مقالاته في الأهرام. ويعزو البعض هذا الاتجاه في مصر إلى أن هذا البلد كان في الأساس بعيداً عن السلطة المركزية العثمانية وممارساتها بحق بقية المقاطعات الخاضعة لحكمها، لذلك كان أرسلان في بلاد الشام وحيد عصره في المنافحة عن الدولة العثمانية، وحتى بعد زوال الإمبراطورية وانكفائها إلى داخل تركيا، ظل الأمل يراود الأمير الأرسلاني في أن تعاود هذه الدولة عزّها وتجمع

---

(1) مصطفى الغلاييني: «الجامعة الإسلامية»، مقالة في مجلة العرفان، م 3، ج 15، ص 646.

(2) راجع في هذا المجال: علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، ص 121. وما قاله الشاعران أحمد شوقي واحمد محرم في مدح السلطان عبد الحميد.

(3) محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط 2، ج 1، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962، ص 48

المسلمين تحت جناحها. وهو لم يلتفت إلى إيلاء القضية العربية ما تستحقه من اهتمام باعتبارها قضية إسلامية ـ لأن لا تناقض في مذهبه بين العروبة والإسلام كما سبق وأشرنا إلى ذلك ـ إلا عندما ألغى مصطفى كمال منصب الخلافة تماماً من تركية ونزع الصبغة الدينية عن تركية، وهذا أمر أفزع الأمير الأرسلاني وخيّب آماله وكتب في ذلك أدبيات عدة تتحسر على ما آلت إليه الأمور في دولة كانت مركز الإمبراطورية الإسلامية ومقرّ مجدها. وسخر من «متفلسفي الترك» الذين فهموا الحضارة والتمدن في ترك الفضائل والآداب وعفة الأنفس وطهارة الأخلاق، أو كما تشدق بذلك أحد كتاب الأتراك الطورانيين، من أنه لا رقي لهيئتنا الاجتماعية إلا متى صارت الفتاة المسلمة تخاصر من شاءت من الشبان تركياً كان أو أوروبياً ومسلماً كان أو مسيحياً أو يهودياً. أو ما ذهب إليه عبد الله جودت[1] من أنه لا بد لتجديد شباب الأمة التركية من جلب شبان من الألمان والطليان وتزويجهم بالتركيات بدون نظر إلى اختلاف الدين[2]. ورأى أرسلان في ذلك خطراً على تركية الإسلامية وبقية العالم الإسلامي. وقد حدد أرسلان موقفه الحاسم عندما دعاه «يونس نادي» صاحب جريدة «جمهوريت» إلى الالتقاء مجدداً حول سياسة التآخي بين العرب والترك فأجاب أرسلان بقوله إنه «ما جرى من الانفصال بين العرب والترك إما أن يكون فاصلة صغرى أو فاصلة كبرى، فأما إذا كان الذي فصل بين الأمتين هو السياسة فهذه هي فاصلة صغرى لأنه لا يوجد شيء أسرع تغيراً من السياسة. وإنْ كان الفاصل ما أنتم فيه من المبادىء اللادينية ومن مظاهر التفرنج بحذافيرها فهي الفاصلة الكبرى. هذا كان جوابي ليونس نادي وقتئذٍ فلم يعد بعدها إلى مكاتبتي»[3]. وبعدما أيقن الأمير الأرسلاني أن سياسة مصطفى كمال اللادينية في تركيا زعزعت وأطاحت بأي احتمال لإعادة إحياء الدولة العثمانية الإسلامية ظل الأمير متمسكاً بأمل واهٍ، فاقترح تجديد الخلافة العثمانية خارج تركيا، وكان قد اقترح بعد إلغاء تركية لمنصب الخلافة على يد مصطفى كمال نقل الخليفة عبد المجيد العثماني إلى بلد إسلامي كالحجاز أو اليمن، أو جعل مركزه في الموصل بين العرب والأتراك، على أن تبقى حكومات تلك البلدان على ما كانت عليه. وكان قد برر اقتراحه هذا بأن الخليفة يكون قد خرج من بلاد الأجانب وسكن في بلاد الإسلام. وقد أنكر عليه هذا الرأي السيد رشيد رضا وذلك لأسباب تتعلق بإمكان تنصيب خليفة مستجمع للشروط الشرعية.

---

(1) هو شاعر وسياسي عثماني نقل إلى التّركية مؤلفات شكسبير وعمر الخيام. ولد عام 1869 وتوفي عام 1932. اسس جريدة الاجتهاد سنة 1904.

(2) راجع: شكيب ارسلان: **مختارات نقدية**، ص 17.

(3) شكيب ارسلان: **السيد رشيد رضا**، ص 318.

وإنْ كان هذا التنصيب ممكناً، فعلة العلل في رأي رضا تبقى «جهل العالم الإسلامي وتخاذله وعدم وجود هيئة تمثل مراد الشرع من الحل والعقد أو أن يكون لها نفوذ معنوي يحترمه العالم الإسلامي كاحترام أهل الحل والعقد»[1]. لكن الأمير الأرسلاني كان من المنادين بتجديد منصب الخلافة مهما كانت المصاعب لأنه كان يرى عاراً على المسلمين في «بقاء خليفتهم حيران تائهاً في بلاد الأجانب لا يقدر أن يطأ بقدمه بلداً إسلامياً»[2].

وما ينبغي التنبه له أن الأمير الأرسلاني كان مع تركية عندما كانت حاضنة للدولة العثمانية. وكان يرى بوضوح أن ارتباطه مع السلطة هو ارتباط بسلطة مولجة بحفظ الخلافة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية الكبرى، لذلك كانت خيبة الأمير مضاعفة بعد انكسار الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى وتحول القادة الأتراك عن الدعوة الإسلامية وإعادة تلمّس حضارة ومدنية تركيتين، وقد انبرى الأمير إلى تبيان المخاطر السياسية والضرر البالغ اللذين لحقا بتركية نفسها بسبب التخلي عن الشريعة الإسلامية. وقد هَزِىءَ من بعض مثقفي الأتراك الذين زعموا بأن اللغة التركية هي أم اللغات القديمة. وأن أشهر مدنيات العهد القديم تظهر عليها علامات أكيدة أنها من أصل طوراني. فقد زعم يوسف ضيا بك (أحد أساتذة الجامعة التركية) بالآستانة أن الكلمة اليونانية «نوموس» التي معناها «القانون» ليست في الحقيقة غير تحريف لكلمة «ناموس» التركية التي معناها الشرف. كذلك لدى التدقيق في قانون حمورابي الذي وجد في بابل يظهر أن كثيراً من الأنظمة المنسوبة إلى ذلك المشرّع هي مأخوذة من القبائل التركية التي كانت عائشة في تلك الأزمنة القديمة. وقد دار نقاش في تركيا حول هذا الزعم فانتقده البعض وناصره البعض الآخر. وقد بيّن أرسلان سخافة هذا الزعم وأشار إلى أن كلمة «ناموس» هي كلمة أعجمية معرّبة عن اليونانية؛ وأما معناها فهو: القانون أو النظام، وقد جرت على ألسنة المتأخرين من الكُتّاب فيقولون: «ناموس النشوء والارتقاء»؛ ويقولون «النواميس الطبيعية». وأما استعمالها بمعنى الشرف كقولهم «فلان عنده ناموس»، أي رجل يحافظ على شرفه فهو من مواصفات العامة. وقد استعمله العرب في الأعصر الأخيرة ودخل إلى اللغة التركية مع الألفاظ العربية التي دخلت إليها. وينتهي إلى أن الكلمة يونانية وأخذها العرب عن اليونان ونقلها الترك بدورهم عن العرب. ويصف هذا النوع من السخافات بأنه شبيه بتخريف إسماعيل حقي بك الذي زعم أن إبراهيم عليه السلام تركي

(1) أرسلان: السيد رشيد رضا...، ص 357 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه.

ويعقّب بقوله: مساكين هؤلاء الكماليون: كان الترك يفتخرون بالحضارة الإسلامية فلما انسلخ منها هؤلاء أخذوا يبحثون عما يفتخرون به فألجأهم الأمر إلى دخول مثل هذه المضايق الموحشة[1].

وهكذا يكون الإنسلاخ عن الحضارة الإسلامية سبباً لصدور مثل هذه السخافات والتخريفات كما وصفها أرسلان وسبيلاً جديداً للدخول في مدنية زائفة تبنى على أوهام باطلة.

يبقى أن نشير أخيراً في معرض الحديث عن «عثمانية» الأمير إلى علاقته السياسية بالسفاح جمال باشا الذي انتدبته السلطات العثمانية أثناء الحرب إلى بلاد الشام. فالواقع أن الأمير الأرسلاني ظل وفياً للخلافة العثمانية، وإنْ كان البعض يفضل أن يصور علاقة الأمير بجمال باشا على أنها كانت علاقة متوترة على الدوام[2]، وأنه كان على استياء كامل من سياسة جمال باشا؛ فالواقع يدحض ذلك، ولا ينفع الأمير في شيء. على العكس من ذلك، فإن الاتجاه الغالب لسياسة الأمير تجاه السلطنة كان يحتم عليه الوقوف بجانب قادتها في أحلك أزماتها إبان الحرب العالمية الأولى. ولم يغادر موقعه في ظل هذه الأزمة، وظل على علاقة وطيدة مع قادة الإمبراطورية. لا بل إن التاريخ يذكر أنه كان من المقربين من جمال باشا. فيذكر الأستاذ عز الدين التنوخي أن «الأمير شكيب من أشرف من كان حول جمال من رجال العرب، دفع الله به كثيراً من الشر والأذى وما كان يدافع عن الدولة العثمانية إلا دفاعاً عن العروبة والإسلام وخوفاً عليهما من الانتداب والحماية والاستعمار»[3]؛ ويضيف الأستاذ التنوخي أن الشبان العرب لم يرضوا «عن هذه السياسة الشكيبية، وهي سياسة إسلامية محضة، بل كانوا يعدّونها انتصاراً للترك على العرب، ولكنه كان مخلصاً في عقيدته ومشفقاً من الاستعمار على عروبته»[4]. كذلك يذكر محمد علي الطاهر أن الأمير رتَّب لقاءً بين جمال باشا والبطريرك الماروني في فندق صوفر الكبير وأخذ البطريرك يستدرك الأمور بذكر أفضال الدولة وتعلق الموارنة بها ولكن جمالاً صدمه بقوله: هذا الكلام لا يطابق المعلومات التي لدي. فأسرع الأمير شكيب إلى تدارك الأمر بقوله إن علاقات

---

(1) شكيب أرسلان: «... مختارات نقدية»، ص 187 - 188. نقلاً عن **مجلة الزهراء**، المجلد 4، الجزء 1 - 2، الربيعان 1346، ص 38 ـ 40.

(2) راجع في هذا المجال: محمد شيا: **شكيب أرسلان، مقدمات الفكر السياسي**، ص 68 وما بعدها، حيث يشير إلى هذه العلاقة المتوترة، ويذهب إلى أن الأمير ناصب السفاح عداءً علنياً لما فعله جمال باشا بين المسلمين والمسلمين وبين المسلمين والمسيحيين.

(3) **مجلة المجمع العلمي العربي**، م 15، 1937، ص 318.

(4) محمد علي الطاهر: **ذكرى الأمير شكيب ارسلان**، القاهرة، 1947، ص 164.

الموارنة بالدولة كانت دائماً حسنة ومنهم أفراد امتازوا بإخلاصهم لها في قلب الآستانة، فلا بد أن يكون اتهامهم بغير ذلك، مرتكزاً على أعمال بعض الأفاقين الذين يوجد مثلهم في كل طائفة. أما البطريرك فكلنا يشهد له ولرفاقه المطاردين بالإخلاص والمحبة[1]. وما يشهد على صحة قولنا بأن الأمير ظل على علاقة وثيقة مع جمال باشا باعتباره أحد قادة الإمبراطورية اعتذاره في مسألة إعدام الشيخين فيليب وفريد الخازن بأنه لم يتمكن من إنقاذهما وإنقاذ غيرهما ممن كانوا من أعز أخوانه كصالح حيدر وجرجي الحداد وأحمد طبارة وعبد الغني العريسي وسليم عبد الهادي، ويبدو أن الأمر كان قد أفلت من أيدي وسطاء الخير حيث يعتذر الأمير بأن جمال باشا منعه وقتئذٍ من كل تدخل معه[2]. وقد شغلت العلاقة بجمال باشا شكيب أرسلان وكانت هاجسه فيما بعد. وعندما ظهرت مذكرات جمال باشا ولم يعثر (أعداؤه) كما يقول «على أقل كلمة تدل على أنني دخلت معه في موضوع قتل أو نفي أو وشاية على أحد»[3] وبرغم هذا لم ينقطعوا عن الافتراء بحقه فيعود ليؤكد أن هذا الافتراء كان دافعه مذهبه في السياسة ومقارعتـه للسيطرة الأجنبية.

د ـ العروبة: قضية من قضايا المسلمين:

إن المتتبع للفكر السياسي عند الأمير الأرسلاني يلوح له، أن هذا الفكر اندرج تحت مسارين هامين: المسار الأول، هو المرحلة الإسلامية الممتدة من العقد الأخير للقرن التاسع عشر وبداية القـرن العشرين حتى زوال الإمبـراطوريـة العثمانية. والمسار الثاني، هو المرحلة العربية التي تميزت بانكفاء الأمير نحو القضية العربية وإيلائها الاهتمام الأول. هل يمكن القول إن المرحلة العـربية تشكل مع المرحلة الإسلامية وحدة عضوية لا تنفصم عراها، أو أن أرسلان أولى القضية العربية اهتمامه الأول بعد الحرب الأولى بفكر شمولي نتيجة لتعاطيه مع الموضوعات السياسية، أو أنه أدخل القضية العربية في دائرة قضاياه لأن هذه «الدائرة تتسع وتغتني باستمرار، فتدخلها موضوعات وعناوين جديدة، دون أن يلغي ذلك القضايا الأولى، وهو في ما يضيفه إنما يستوفي موضوعه كماله ويبلغ به نهاياته»[4]. ومع اعتقادنا بأن الفكر السياسي الأرسلاني لم يتميز بالقطع، لا بل

---

(1) محمد علي الطاهر: ذكرى الأمير شكيب ارسلان، القاهرة، 1947، ص 164.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) أنظر: محمد شيا: شكيب ارسلان، 135، حيث يشير إلـى أن القضية العربية أضفت الطـابع الشمولي على فكر ارسلان السياسي.

إن سمته الأساسية هي التواصل، لكن انكماشه بعد الحرب الأولى وقصر دوره على القضية العربية يمكن فهمه من خلال انكماش دوره السياسي بسبب فقدانه الموقع السياسي الهام الذي كان يحتله في عهد الإمبراطورية العثمانية. لذلك يمكن ملاحظة بدايات التذبذب السياسي في فكره بعد زوال الإمبراطورية العثمانية وافتقاده لأبرز ميزة كان يتمتع بها ألا وهي الوضوح السياسي والفكري الذي كان يمارسه عندما كان يدعو جهاراً إلى المحافظة على الدولة العثمانية باعتبارها حامية الإسلام والمسلمين وصمام الأمان للعقيدة والأرض والبشر.

ويمكن ضرب أمثلة عديدة على حالة التشوش الفكري والسياسي التي عاناها الأمير بعد زوال الإمبراطورية وفقدانه للموقع السياسي فيها، فمن لقائه بموسوليني مع إحسان الجابري وتبرير هذا اللقاء كما سبق وأشرنا، مع العلم أنه كان من رجالات العرب المسلمين الذين اندفعوا بحماس لمواجهة الغزو الإيطالي لليبيا، إلى اقتراحه بنقل الخليفة عبد المجيد العثماني إلى بلد إسلامي كالحجاز أو اليمن أو جعل مركزه في الموصل بين العرب والأتراك والأكراد على أن تبقى حكومات تلك البلدان كما هي الآن، وبرر اقتراحه هذا بأن الخليفة يكون خرج من بلاد الأجانب وسكن في بلاد الإسلام[1]. وقد انكر السيد رشيد رضا هذا الرأي، وقال بأن المسألة أعقد من هذا التصور، ورأى بأن الخليفة يجب أن يستجمع الشروط الشرعية، وهذا ممكن في نظر رشيد رضا لكن علة العلل «هي جهل العالم الإسلامي وتخاذله وعدم وجود هيئة تمثل مراد الشرع من الحل والعقد، أو يكون لها نفوذ معنوي يحترمه العالم الإسلامي كاحترام أهل الحل والعقد»[2]. وذكر الأمير شكيب أرسلان أن الأستاذ (رشيد رضا) لم يستحسن رأيه بنقل الخليفة إلى بلاد المسلمين ويقول إنما كنت في ذلك متابعاً لكثير من المسلمين الذين كانوا يرون عاراً بقاء خليفتهم بالأمس حيران تائهاً في بلاد الأجانب لا يقدر أن يطأ بقدمه بلد إسلام[3].

والواضح هنا أن الخليفة لم يكن هو الحائر الأوحد بل كان الأمير أكثر حيرة وتعلقاً بآخر خيط واهٍ من شباك الإمبراطورية السالفة العز. وعندما بيّن له رضا أن المسألة ليست منصب خلافة وإمامة، قال بأنه إنما اقترح ذلك لمتابعة غيره ممن يرون عاراً بقاء خليفتهم حيران تائهاً.

---

(1) راجع: أرسلان: **السيد رشيد رضا**، ص 357.
(2) المرجع السابق، ص 358.
(3) المرجع السابق.

ومن الوقائع الشاهدة على اضطراب فكر أرسلان السياسي إبان المرحلة العربية، دخوله في علاقات مع أمـراء الجزيرة وملوكها، ولم يلحظ بثاقب نظرته السابقة بدايات المصالحة المديدة بين هؤلاء الحكام والاستعمار الإنكليزي مما كانت له آثار سياسية بالغة الضرر على القضية العربية. فقد وقف في الصف المقاوم للملك حسين إبان الحرب وقبلها منتقداً سياسته في الخروج على دولة الخلافة وآخذاً عليه ثقته بالدولة البريطانية وعهودها. ويقول أرسلان إن الملك حسين[1] وأنصاره من العرب حملوا عليه حملات شديدة باللسان والقلم وكثيراً ما كتبت جريدة «القبلة» طعناً وقذفاً بحقه مما يدل على ما هناك من ضغن. إنما عندما انتهت الحرب وتقاسمت دول الحلفاء البلاد العربية وظهر ما ظهر من نكث الإنكليز بعهودهم وبقاء الملك حسين على موقفه من الأمير رغم إعلانه وجوب تأييد الملك فيصل عندما أصبحت القضية بينه وبين الأجانب. رغم كل هذا وعندما نشبت الحرب بين ابن سعود والحسين في الحجاز وقف الأمير الأرسلاني في صف دعاة الصلح بينهما وبرّر ذلك بوجوب حقن الدماء بين المسلمين[2]. وقد استنكر رشيد رضا موقفه هذا وكتب إليه كتباً كثيرة يؤنبه ـ كما يصرح هو نفسه ـ على ما كان يكتبه من قضية الوساطة في الصلح، وقد أصر الأمير الأرسلاني على أن المسألة بين الملكين يمكن حلها بالسلم والصلح، بينما كان رضا يرى وجوب تقديم أولوية الموقف السياسي للحسين وما فيه من ضرر على الأمة العربية والإسلامية حيث يتهمه بالخضوع لحماية «العظمة البريطانية» وتوقيعه لمعاهدة بريطـانية عربية تجعل للإنكليز الطامعين حقوقاً قضائية وسياسيـة في الحجاز، واتهمـه بالخائن والجاني على أمته.

ويستشهد رضا بقول للسيد جمال الدين صرح به للشيخ حسين الجسر: إننا لا نخطو خطوة إلى الأمام ما لم نعطِ كلّ ذي حق حقه فنسمي المحسن محسنـاً كما نسمي المسيء مسيئـاً وإنما يحسن العفـو والمجاملـة في الحقوق

(1) الحسين بن علي: 1856 - 1931: شريف مكة. ولد ونشأ في الآستانة. عُيّن شريف مكة والحجاز 1908 - 1916، فعرقل التدخل التركي مدافعاً عن حقوق العرب، رافضاً التجنيد الإجباري قبل الحرب وأثناءها. اتصل سراً بالإنكليز وبالجمعيات السرية في مصر وسورية. أعلن الثورة العربية صيف 1916 وطرد الأتراك من مدن الحجاز وأعلن نفسه ملك الحجاز عام 1916 ثم خليفة عام 1924. لكن سياسة الحلفاء واتفاقية سايكس بيكو حالت دون تحقيق هدفه إنشاء دولة عربية آسيوية واحدة تحت التاج الهاشمي. هاجمه ابن سعود عام 1924 فاضطر إلى ترك الحجاز وأقام في نيقوسيا. توفي في عمان ودفن بالحرم الشريف. كان له أربعة أبناء ملك منهم ثلاثة: علي وفيصل وعبد الله. (**المنجد في اللغة والأعلام**)، الطبعة الخامسة والعشرون، دار المشرق، بيروت.

(2) أرسلان: **السيد رشيد رضا**، ص 362.

الشخصية دون القومية والملية(1). وهكذا فقد وقف أرسلان داعياً إلى الصلح بين الشريف حسين وابن سعود رغم ما كان بين الأول وبين الإدارة البريطانية، بينما كان من الواقفين ضده عندما أعلن حركة الاستقلال عن الدولة العثمانية واتهمه في حينها بالركون إلى الدولة البريطانية. ويبقى أخيراً أن نشير إلى أن علاقته بجمال باشا قبل الحرب ظلت تجرجر أذيالها عليه بعد الحرب واضطر في مرار كثيرة إلى التنصل من هذه العلاقة. والحق يقال إن علاقته به لا يمكن فهمها إلا ضمن تأييده العام للدولة العثمانية ورجالاتها مما لا يقدح أبداً في صحة معتقداته وبراءة مسالكه. نعود بعد هذا الاستطراد لنقول إن الإسلام بقي في مركز الصدارة في فكر الأمير الأرسلاني ولم يولِ العروبة اهتمامه بعد هزيمة «دولة المسلمين» التي رأى بأم عينه سقوطها إلا لأن هذه العروبة هي قضية من قضايا المسلمين، وإنْ كانت لها ميزتها المتقدمة. ولا يمكن بأي حال من الأحوال وصف اتجاهه العروبي - الإسلامي بأنه اتجاه تلفيقي، يقدم العروبة على الإسلام ويؤخرها حسب ما يقتضيه الموقف المتأرجح(2). بل الأصح كما سبق وأشرنا ما أكده ألبرت حوراني أن لا تناقض بين الإسلامية والعروبة في فكر أرسلان، أو أن العرب لم يكن بإمكانهم أن يفصلوا القومية عن الإسلام بالقدر الذي كان من الممكن لغيرهم أن يحدثوا هذا الفصل كما فعل الأتراك مثلاً. فالإسلام كان من فعل العرب في التاريخ، وهو الذي بمعنى من المعاني، قد صنعهم، ووحّدهم، وأعطاهم شريعتهم وثقافتهم. لذلك اشتبكت القضية القومية بالمسألة الإسلامية وما زالت حتى اليوم تثير أعقد قضايا العرب المعاصرة. أما أرسلان فعندما يتحدث عن الإسلام فهو يفكر بالإسلام العربي وينظر إلى المسلمين الآخرين كتلامذة للعرب. ومكانة العرب الخاصة في الأمة الإسلامية تمكن من التوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية توفيقاً يستحيل في غيرها من القوميات. بل إن نهضة الأمة الإسلامية رهن بنهضة العرب(3). وشكيب أرسلان كان معروفاً بتفاخره بنسبه العربي وتفاخره بانتسابه الأصيل للإسلام وهو الذي جمع الإمارتين إمارة النسب وإمارة البيان. فقد كان شاعراً وناثراً وبحّاثة لغوياً.

ويقال إن أول من أطلق عليه لقب أمير البيان هو السيد رشيد رضا، فكان من هذا المنطلق يرى في المسلمين الآخرين تلامذة للعرب لجهلهم بلغة الإسلام:

---

(1) في رسالة لرشيد رضا إلى الأمير الأرسلاني مؤرخة في 24 ربيع الأول سنة 1343 هـ. راجع المرجع السابق.

(2) راجع في هذا المجال: مقالة لحازم صاغية: **السفير** 1986/3/22.

ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 356 - 357.

العربية. والديانة الإسلامية، وكما هو معروف، ظهرت في الجزيرة العربية، وأتت بها قبائل العرب. وتحولوا بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد، وتبدلوا بأرواحهم الأولى أرواحاً جديدة، وصيرتهم إلى ما صاروا إليه من عزّ ومنعة، ومجد وعرفان وثروة... فالقرآن إذاً أنشأ العرب نشأة مستأنفة وخلقهم خلقاً جديداً واخرجهم من جزيرتهم، السيف في إحدى اليدين، والكتاب في الأخرى يفتحون ويسودون، ويتمكنون في الأرض بطولها وعرضها[1]. وهكذا نلاحظ كيف أدغمت العروبة بالإسلام بحيث لا يمكن لأحد أن يفصم بينهما. العرب كانوا أمة ذات حضارة ومدنية إنْ لم نقل أقدم مدنيات العالم على الإطلاق. وعندما جاء الإسلام أنشأهم نشأة جديدة قوامها العز والظفر، واستقلوا استقلالاً تاماً بالإسلام وحرروا أرضهم من الأجانب كالفرس في اليمن وعمان والحيرة. وكالحبشة في اليمن، وكالروم في أطراف الحجاز ومشارف الشام[2]. لقد حرر العرب ديارهم بالإسلام ولا مجال هنا في فكر الأمير الأرسلاني للحديث عن العرب دون الحديث عن الإسلام أو الحديث عن الإسلام دون الحديث عن العرب، تقدم الإسلام وظفره كان بالعرب، وتأخره كان بانحطاطهم وتخلّفهم، ولا نهضة أو إصلاح بدونهم.

وأخيراً، فإن هذه التوجهات السياسية والفكرية التي عرضنا لها في هذا الفصل يمكن بلورتها في الجواب الذي كتبه ارسلان رداً على صرخة الشيخ محمد بسيوني عمران (من مسلمي جاوى وملايو) يسأل فيها عن أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والانحطاط في الأمور الدنيوية والدينية معاً، وصاروا أذلّاء لا حول لهم ولا قوة، وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز ﴿ولله العزة ولرسوله والمؤمنين﴾ (سورة المنافقين، الآية 8)، وقد أجاب أرسلان بأن أسباب هذا الذل وهذا الانحطاط هو الابتعاد عن الإسلام، فلم يبق من الإيمان إلا اسمه، ومن الإسلام إلا رسمه، ومن القرآن إلا الترنم به، دون العمل بأوامره ونواهيه، إلى غير ذلك مما كان في صدر الملة وعنجهية الشريعة. إن هذا الانحطاط لا يرتفع في نظر أرسلان إلا بالعودة للذات في مواجهة «الآخر». والآخر يحمل كل صفات العدوان والتدمير للهوية والذات. لذلك لا بد من العودة إلى الداخل لتنظيم المواجهة، لا بد من العودة إلى الأصول. وكان محمد عبده، كما يرى أنور عبد الملك، قد رأى أن لا سبيل لمواجهة الغزو الصهيوني ثم الامبريالي في كل مكان من العالم الإسلامي من المغرب حتى الفيليبين إلا بصياغة أطروحات «الأصولية الإسلامية».

---

(1) ارسلان: لماذا تاخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ص 41.
(2) المصدر نفسه.

لقد خيم الانحطاط على هذه الأمة، أمة المؤمنين الذين هم أيضاً رجال حرب وحب وزهد، لأنها عاشت بعيداً عن التعاليم الرئيسية للإسلام. ولأنها تقبّلت حثالات التفسير، وخنعت لتصرفات الطغيان والدجل بدلاً من الإيمان الموحّد الصارم؛ عندئذٍ كان لا بد من العودة إلى هذا الإيمان الأصولي الذي يتفق والفطرة، إلى «الإسلام الذي يشبه مزنة تسقط على أرض خصبة»[1]. ولن يتقدم المسلمون إلا بالعودة إلى الذات. وهذه العودة تعني التعرف الصحيح على أصل الإسلام وحملة راياته. وكان أرسلان كما سبق وأشرنا حلقة من حلقات هذا الخط الذي بدأه الأفغاني وتابعه فيه عبده ورضا. لذلك كان ممن تنبهوا باكراً كما أسلفنا إلى خطورة الغزو الاستعماري وأدرك خطورة المصير المهدد بتبديد الهوية وفقدان الأصالة التاريخية.

---

(1) انور عبد الملك: **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدر الدين عردوكي، دار الآداب، بيروت، 1974، ص 112.

الفصل الرابع

محاكمة نقدية لفكر شكيب أرسلان

1 ـ «راهنية» الفكر الإسلامي:

هل يمكن إسباغ «الراهنية» على فكر الأمير الأرسلاني رداً على «تغييب» مقصود لهذا الفكر فترة طويلة بعد أن اخترق الغرب مسام المجتمعات الشرقية الإسلامية، ونجح في غرس كيان سياسي خاص يحتضن في أحشائه مشاريع طائفية تقسيمية في لبنان. ولم تنتج الحركة المتلبسة بالشعارات القومية في هذا البلد نظاماً علمانياً بل أنتجت نظاماً طائفياً، بينما فشلت القيادة الاجتماعية والسياسية العربية الإسلامية في بلورة مشروع دولة واحدة عربية مستقلة؛ ففي الوقت الذي كان فيه الرابط الديني ـ الطائفي المسيحي في جبل لبنان يؤسس على تمايز في التركيبة الاجتماعية مرتبطة باقتصاد الغرب الحديث، وتكون ثقافي نواته دولة الكنيسة المتمثلة في الحزب السياسي وغيرها من المؤسسات التمثيلية الشعبية ذات الروابط الطائفية، كان الطرف الإسلامي لا يملك بعد انهيار «دولته» الإسلامية، من مقومات الدولة إلا رباطها الإيديولوجي المتكسر على تكوين تعددي طوائفي إسلامي[1]. إننا على ضوء هذا كله نستطيع أن ننسب لفكر أرسلان «راهنية» غريبة في تجلياتها؛ فقد كان خائفاً كما سبق وفصلنا من ضياع الهوية «الإسلامية» عموماً والعربية خصوصاً. وقد تجلى هذا التبديد والانقسام عندما نجح الاستعمار في النفاذ الكامل إلى التراكيب الاقتصادية والتشكيلات الاجتماعية والبنى السياسية والإيديولوجية في مشرق العالم العربي ومغربه. إن أرسلان كان

---

(1) سليمان تقي الدين: **العرب والمسألة السياسية**، ص 109.

يدافع عن كيان سياسي مجسم في الدولة العثمانية، وإن هذا الكيان فقد إمكانية الاستمرار التاريخي. ولكن ما كان يطمح إليه الأمير هو الوقوف في وجه استعمار غريب يشكل خطراً فعلياً على المقومات التقليدية للشعوب الإسلامية أو في أضعف الإيمان عدم المساعدة في توطئة مناكب البلاد للمستعمرين حسب تعبيره. وبقي من رأي أرسلان - كما نراه اليوم جلياً واضحاً - أن الاستعمار لم يكن في مقدوره أن يفرض ما فرض من «تجزئة قومية ومن تهجين وتشويه معمق لبنية المجتمع العربي لولا حفاوة المجتمع العربي في استقباله وتقديم ركائز هذا المخطط في قلب بنيته»[1]. لكننا وإنْ وصفنا هذا الفكر بالراهنية، فإن ذلك لا يخفي - ويجب ألّا يخفي - طبيعة القصور الذاتي الذي يحمله هذا الفكر المرتكز على الإيديولوجية الدينية - السياسية، لأن التيار الديني السياسي كان أحد التيارات البارزة في مقاومة المشروع الغربي، وقد لعب الدور الأساسي الاعتراضي لهذه المقاومة. فكانت اللغة التي استوعبت بشكل أساسي تجليات المقاومة الوطنية والشعبية العامة، «لكن هذا التيار الديني حمل في طياته نزعات فعلية متباينة وأحياناً متنابذة متنافرة. بل إن هذا التيار الديني المقاوم خضع لتأويلات فقهية جعلت من إعادة التوحيد ضرباً من الاستحالة. فالإسلام لم يبقَ واحداً، بل تعددت لهجاته لتوافق مصالح الكتل الاجتماعية التي دخلت مسرح التاريخ السياسي»[2]. وأكثر من ذلك، فقد غاب عن بال الأمير أن التصادم بين الاستعمار والإسلام لم يكن خطاً بيانياً صاعداً، بل تحول في كثير من الأحيان إلى نوع من الوفاق؛ وفي بعض الحالات تفنّن الاستعمار في استخدامه ستاراً لتنفيذ مشاريعه الاستعمارية كما حصل في السودان على يد الحركات الدينية كالمهدوية[3]. وكما يحصل اليوم في غير بقعة عربية وإسلامية، وهذا ما أشرنا إليه في الفصل السابق. فكان الأمير نفسه قد شهد فصولاً من فصول الوفاق المستجد بين المستعمرين وعدد من حكام العرب المسلمين.

إن منشأ القصور الطبيعي الكامن في الفكر السياسي الإيديولوجي للأمير يرجع بنسبة كبيرة إلى تصورات، وهي تصورات غالت في التركيز على الاستعمار والاختراق الغربي ونسبت إليهما وحدهما تصدُّع الوحدة الإسلامية. وهذا الذي سمح في عصر الأمير الأرسلاني كما يسمح اليوم للبعض في أن يحمّل الغرب والتغريب كل النتائج التي ترتبت على انهيار الدولة العثمانية. ومن هنا كان لزاماً علينا التأكيد مجدداً على أن فعل التجزئة الاستعماري المعاصر لم يقع - لحظة وقوعه - على

(1) المصدر نفسه، ص 118.

(2) سليمان تقي الدين: **العرب والمسالة السياسية**، ص 115.

(3) راجع هادي العلوي: **في الدين والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1973.

وطن عربي موحد يشكّل معطىً قومياً ناجزاً، ولا هو وقع على أوطان عربية تشكل معطيات قطرية جاهزة وقائمة في حد ذاتها... بل إن فعل التجزئة الاستعماري المعاصر وقع في الشطر الأكبر من المنطقة العربية على تجزئة اجتماعية عربية فعلية قديمة وقائمة. ولم يكن عليه في هذا المجال سوى جلاء عناصر التجزئة الجاهزة وإعادة تركيبها ثم تفصيلها مجدداً في كيانات تغلّب الوظيفة الاقتصادية الأصلية على بعضها، وتغلّب الوظيفة السياسية المكملة على بعضها الآخر، وتغلّب الوظيفة الاستراتيجية الجزئية أو العامة على بعضها الأخير. لتندرج جميعاً في المدار الموحد للسيطرة الاستعمارية المتعددة الأوجه على المنطقة العربية[1].

لقد تصور الأمير أن العروبة لا يمكن لها إلا أن تكون إسلامية. وعندما تكتسي هذا الثوب، من الممكن أن تقف في وجه الغرب. وقد فات الأمير في زمانه كما يفوت غيره من مفكرينا اليوم - أن الحركة القومية العربية لا يمكنها أن تسير في الخط القويم لمسيرة التحرر والتقدم إلا إذا كانت **ديمقراطية وعلمانية**، وبذلك، فقط تسحب من يد الاستعمار ورقة استثارة الحركات الأقلية الدينية والقومية في الوطن العربي لتقويض الأسس المادية لمطامح العرب في التحرر والوحدة. إن الزمن الذي يفصلنا عن عصر الأمير شكيب ليس ببعيد تاريخياً عنا، لكنه حافل بالأحداث التي بيّنت حالة التفكك التي يعاني منها الوضع العربي بسبب تحول هذه الأقليات إلى احتياطي دائم للامبريالية - ناهيك عن الكيان الصهيوني الذي ولد بعد رحيل الأمير الأرسلاني. وماذا يعني هذا؟ يعني أنه علينا أن نؤكد، كما يقول فواز طرابلسي على أن ديمقراطية القومية العربية وعلمانيتها ليست من الكماليات، بل هما الشرطان الأساسيان اللازمان لمنع تفجير الأقطار العربية الراهنة على أسس طائفية أو عرقية ولإكساب حركة التحرر العربية القدرة على تحقيق أهدافها[2].

إن التأكيد على العروبة - الإسلامية أو إسلامية العروبة وترك مشاكل الأقليات تتفاعل في أرجاء الوطن العربي، هو الذي سمح للاستعمار مجدداً بالنفاذ إلى الفكر المتخلف لكافة الفرق الدينية الأقلوية والتيارات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تختزن عوامل الانقسام والتفتيت، وغدت ركائز داخلية هامة للسيطرة الاستعمارية الامبريالية، وعادت ترسبات المجتمع القديم تتعايش في السياسة - في الدولة - إلى جانب المفهوم الحديث صفة المواطن، صفة الدين والأسرة والمرتبة والطائفة، وهي الروائز الاجتماعية القديمة الضاغطة بثقلها على

(1) راجع: محسن إبراهيم: «قضايا نظرية...»، ص 42.

(2) فواز طرابلسي: «الماركسية وبعض قضايانا العربية»، بيروت المساء، بيروت، 1985، ص 19.

المجتمع العربي المعاصر حتى إذا ما صادفت ضغوطاً وقيوداً من صنفها تستنفر دفاعها الغريزي ومقاومتها أيضاً وتعد بمسوخ دول تستعيد من الدولة المركزية حدود اللقاء التاريخي ولا تطرح عندئذٍ إلا خيارات الحرب الأهلية المديدة والانقسام[1]، وتكرار المآسي المفجعة؛ وهذا ما تشهده الساحة السياسية في لبنان اليوم منذ أكثر من أحد عشر عاماً بصورة واضحة فاقعة؛ أما ما يجري على الساحة العربية من حالات الإنهاك والاستهلاك المتبادل لقواها المادية والسياسية، فبحاجة إلى وقفة خاصة. والمسؤولية تطال «الأكثرية» ولا شك أن الأكثرية هي إسلامية وعليها واجب صوغ المشروع السياسي الديمقراطي القومي العلماني الذي لا يهدد المجتمعات الفئوية الحالية على اختلافها ليفرض عليها خضوعاً فئوياً قهرياً. بل يجهد في إدخالها في صلب الكتلة الاجتماعية لتنمو معها في رحاب الديمقراطية وينشأ الإنسان ـ المواطن متخلصاً من أثقاله التاريخية التواقة إلى حجزه الدائم في قفص طائفته أو أسرته ومرتبته.

لقد كان أرسلان محقاً كل الحق في تصويب الأنظار ناحية الاستعمار الوافد وركائزه المحلية، لكن هل كان بإمكانه طرح المشروع القومي العلماني، لم يكن هذا ميسراً للكثيرين من معاصريه كما لم يكن ميسراً له. وهذا قصور في فكره لا نخجل في نسبته إليه، ولا ينصفه اليوم منصف في تكرار المديح المجاني لفكره السياسي بعيداً عن أية روح نقدية[2]. إن الأقليات الدينية وما تحمله من مشاريع تشكل اليوم الخطر الأكبر على مصير الأمة العربية؛ ففي أرض فلسطين قاعدة استعمارية تطال ذراعها كافة أرجاء الوطن العربي دون رادع، وفي لبنان مشاريع مماثلة لا تقل خطورة عن المشكلة الفلسطينية، وفي كل قطر عربي ألغام جاهزة، لذلك لا يمكن بعد اليوم التعاطي بخفة مع مشاكل الأقليات الطائفية والعرقية القابلة للتفجّر في كل حين.

2 ـ الإشكالية الإصلاحية:

كانت الدولة العثمانية دولة مسلمة يحكمها سلطان مسلم، ولما كانت هذه الإمبراطورية الواسعة الأرجاء تحوي أمماً تدين بأديان ومذاهب مختلفة، كان سكانها ينقسمون إلى فئتين: غالبية مسلمة وأقليات من أهل الذمة. وكان

---

(1) سليمان تقي الدين: **العرب والمسألة السياسية**، ص 119.

(2) من الأمثلة على هذا المديح ما كتبه د. صالح زهر الدين في مقالة له عن الأمير شكيب أرسلان في مجلة **الفكر العربي**، العددان 39 - 40، السنة السادسة، حزيران ـ تشرين الأول 1985.

المسلمون وهم الفئة المسيطرة يتمتعون بحقوق المواطنة وواجباتها كاملة، ويتولون مختلف المناصب الرفيعة مقابل الجهاد والخدمة العسكرية، أما أهل الذمة، فمع مراعاة حقوقهم في تطبيق شرائعهم الدينية فقد فرضت عليهم الجزية كضريبة شخصية.

وانقسم المسلمون فيما بينهم إلى مذاهب شتى. كذلك المسيحيون واليهود. وما تجدر الإشارة إليه أن علماء الدين ظهروا - أول ما ظهروا - ضمن طبقة التجار التي كانت تقيم في المدن «فنالوا منزلة عالية في الدولة والمجتمع، وكانوا يعتبرون أنفسهم حماة الدين الإسلامي والمدافعين عن الدولة العثمانية. دولة الخلافة الإسلامية. فأنعمت عليهم بالأرزاق والهبات وريع الأوقاف الإسلامية»[1].

أما من الناحية الاقتصادية، فقد انقسم المجتمع كما سبق وأشرنا إلى مزارعين وتجار وحرفيين، وشكّل المزارعون غالبية السكان وانقسموا طبقياً إلى إقطاعيين وفلاحين. وكان الإقطاعيون في غالب الأحيان من القادة العسكريين أو الزعماء المحليين أو شيوخ القبائل، وكانوا صلة الوصل بين الرعية من الفلاحين والحكام، وكثيراً ما قاموا مقام الدولة، بحق الضرب والجلد والسجن في القرى التابعة لهم. أما الفلاحون فكانوا ملكاً للإقطاعي - بمعنى من المعاني - يتصرف بهم كما لو كانوا جزءاً من الأرض، يرهبهم البدوي بالنهب والخوة ، ويخضعون لنظام «الميرة» العثماني الذائع الصيت. أما الصناعة فظلت طوال العهد العثماني كما كانت عليه من تخلف وجمود. وكان لنظام الامتيازات الأجنبية أثره في الحيلولة دون نمو أية حرفة أو صناعة[2]. ولن نكرر الحديث عن خصائص مرحلة تفكك الدولة العثمانية وما واكب هذه المرحلة من حركات إصلاحية لجأ إليها السلاطين في مناسبات مختلفة وغالباً ما كانت تتم هذه المحاولات تحت ضغط الدول الأوروبية كما حدث عام 1839 عندما صدر «خطي شريف كولخانة» الذي ألغى نظام الضرائب القديم وأدخل نظاماً جديداً يقوم على شيء من العدل والإنصاف، كذلك عندما صدر «خطي شريف همايون» عام 1856، وقد جاء في هذا الإعلان التزام الدولة العثمانية بميزانية سنوية وتنظيم قانون العقوبات وإصلاح السجون وما شابه ذلك. ولن نضيف جديداً في هذا المجال عندما نتذكر أن طبيعة السلطة المركزية وقاعدتها الاقتصادية حجزت أية إمكانية لتقدم تقني إنتاجي، وأن الإصلاحات الشكلية لم تمس القواعد الأساسية لطبيعة النظام السلطوي،

---

(1) راجع: علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ص 160.
(2) المصدر نفسه.

ويرى بيري أندرسون[1] في هذا المجال أن أساس التفكك ذو طبيعة طبقية اقتصادية كالنزف المتعاظم الذي أرهق القوى الفلاحية بالإضافة إلى ضعف الإدارة وزيادة أعبائها وهدر الفوائض المنتجة من قبل الإدارة الفاسدة ورموزها، وتحول ميزان الاستيراد لصالح أوروبا مقروناً بديون متعاظمة، ورسوم خارقة التبعية. وقد أشار «رودنسون» في كتابه «الإسلام والرأسمالية» إلى هذا الخلل الفادح في الميزان التجاري مع أوروبا. هذا التراجع العام للدولة انعكس في تفكك مجتمعي ضاعف التناقضات القومية والطائفية وغيرها، إلى أن وضعت الحرب العالمية الأولى نهاية لحياة الدولة العثمانية، وأطاحت من الوجود هذه الفزّاعة الشرقية.

وقد كان من الطبيعي أن يواكب هاجس الإصلاح الانحدار المريع لأوضاع الدولة العثمانية. ولكن مصيبة المراهنين على الإصلاح، وشكيب أرسلان واحد منهم، أنهم لم يكونوا على وعي كاف بفداحة التفكك الذي أصاب الإمبراطورية، حتى فقدت الإمكان التاريخي لتجديد الرابطة العثمانية التي سبق وضمت - كما أسلفنا - أمماً مختلفة تدين بأديان ومذاهب شتى؛ أما اللُحمة المعول عليها في لمّ شعث هذه الإمبراطورية الشاسعة فكانت اللُحمة الدينية كما هو معروف. إلا أن أوروبا كانت على الأبواب، والاستعمار لجأ إلى إحياء واستنفار كل العناصر والشروط اللازمة لتفكيك المنطقة من الداخل بعد أن غزاها من الخارج، لذلك أسند مهمات تفكيك هذا العالم الإسلامي إلى تكتلات قَبَلية وعشائرية، وسلالات أرستقراطية، وحضارات قديمة مستقلة، و «مجتمعات» تكوّنت في ولايات استعمارية قديمة، وجرى رسم حدود جغرافية عازلة، وأعراق قومية متباينة، وفئات طائفية متنوعة. فالإستعمار لم يجزِّىء أمة إسلامية موحَّدة، أو أمة عربية موحَّدة، لأن فعل التجزئة الاستعماري المعاصر وقع على تجزئة اجتماعية فعلية قديمة - كما سبق وأشرنا إليه - لم يكن على الاستعمار إلا جلاء عناصر التجزئة وإعطاؤها الدفعات اللازمة للحياة.

ومنشأ قصور الفكر الأرسلاني في هذا المجال بالذات، هو وهم إعادة جمع هذا الخليط العجيب من التكتلات والجماعات تحت سقف الرابطة الإسلامية وبأي ثمن حتى بعد زوال الإمبراطورية، ولا ننسى في هذا المجال أن الأمير نفسه أقام علاقات متفاوتة مع بعض الحكام المتحدرين من تكتلات قَبَلية وعشائرية وسلالات أرستقراطية للعيش مع وهم متجدد ببناء وحدة عربية إسلامية - أو إسلامية

(1) بيري اندرسون: **دولة الشرق الاستبدادية**، مؤسسة الأبحاث العربية، ترجمة بديع عمر نظمي، بيروت، 1983، نهاية القسم الأول. وراجع عرضاً لهذا الكتاب من قبل بشار ديب في **مجلة الفكر العربي**، السنة الخامسة، العددان 35 , 36 , 1983.

عربية لا فرق - تحت لواء هذه القيادات؛ وقد جاء التاريخ فيما بعد ليثبت أن هؤلاء الحكام كانوا ركيزة النفاذ الاستعماري للمشرق العربي حيث تناسلت «الكيانات الجديدة» وفي داخل كل كيان تعتمل كل عناصر التجزئة.

لقد واكب العرب - بفعل الشعور القومي المستجد عندهم - كل محاولات الإصلاح لأحوال هذه الإمبراطورية التي أصابها الوهن من كل جانب؛ وبفعل الاحتكاك بالغرب، انتعشت الحياة الثقافية كرد فعل طبيعي على الحضارة الأوروبية. وقد استنفر العرب تراثهم الحضاري وخاصة اللغة والأدب لتبيان جدارتهم بين الأمم المتحضرة؛ وقد نشأت في هذا الخضم الحركات التنويرية، وحركات الإصلاح الإسلامي، وانتشرت المنتديات الأدبية والسياسية. وعدما وصل الاتحاديون إلى سُدَّة الحكم في الإمبراطورية العثمانية ساد البلاد العربية جو مفعم بالحماس، وأحييت الآمال المعقودة لتجديد الخلافة العثمانية على أسس جديدة من أهم شروطها الديمقراطية[1]. لكن هل كان بوسع الحكام الجدد فهم قضية صهر القوميات في دولة مركزية كبرى حق فهمها؟ إن مجرد التفكير في أمر كهذا يعد ضرباً من الخيال؛ فالعرب كقومية متميزة بدأت ملامحها تتوضح بفعل النهضة الجديدة، وكانت هذه القومية قد بدأت تتلمس قيامتها وهويتها، والترك كانوا ينوءون تحت ثقل مشاكلهم التي أسرفنا في وصفها، لذلك بدأت أصوات العرب المطالبة بالإصلاح تتحول إلى المناداة باللامركزية، فاتهمهم الأتراك بمحاولات الانفصال والخروج على إرادة السلطنة المسلمة؛ ومع اقتراب أجل الإمبراطورية عشية الحرب العالمية الأولى، انطلق السعار الشوفيني التركي من عقاله وترجم اضطهاداً صريحاً هذه المرة للقوميات الأخرى، وبدلاً من إظهار أقصى التسامح للحقوق القومية المطالبة بالإصلاح وإعطاء المزيد من هذه الحقوق في إطار الدولة المركزية لجأ الاتحاديون الذين هلل العرب لقدومهم إلى القمع وتنظيم المجازر بحق القوميات الأخرى[2].

---

(1) من الذين غمرهم الحماس بعودة الديمقراطية إلى الحياة السياسية في الإمبراطورية العثمانية عبد الرحمن الشهبندر عندما عاد عام 1908 (تاريخ تسلم الاتحاديين الحكم) إلى دمشق واتصل بالشيخ عبد الحميد الزهراوي وبأحرار الترك، وكان عاملاً في تأسيس الجمعيات العربية الحرة في دمشق، ولكن عندما تبين له أن في برنامج الاتحاديين محاولة لتتريك سائر القوميات هبَّ مع من هبَّ من احرار العرب للذود عن حقوق العرب القومية؛ والتاريخ حفظ للأمير شكيب أرسلان وقوفه ضد التتريك؛ كذلك السيد شكري العسلي صاحب المواقف الممتازة في مجلس النواب العثماني عام 1911. راجع: حسن الحكيم: **عبد الرحمن الشهبندر**، الدار المتحدة للنشر، ص 18.

(2) يقول رئيس الوزراء السوري السابق السيد حسن الحكيم إنه عندما اندلعت نار الحرب العالمية الأولى أراد العرب تناسي الماضي والتعاون مع الترك، ولكن الاتحاديين لم يقدّروا لهم هذا الموقف النبيل فعمدوا إلى سياسة البطش والتنكيل بأحرارهم. راجع: المرجع السابق.

تبخّر الإصلاح مع زوال الإمبراطورية وبدا لحامليه أنه كان أملاً جرى التشبث به بعناد لفترة طويلة، وعندما أنجز الاستعمار تغلغله وظهرت للحريصين على مصير الأمم فداحة حضوره الثقيل تحول هذا الوهم القديم إلى حسرة وحنين إلى العزّ الغابر كلما اشتدت وطأة الغزو وزادت حالات التجزئة والتشرذم والتبعية سوءاً على سوء.

3 ـ إسلام واحد أم «إسلاميات» منوعة؟

بقي الإسلام في فكر أرسلان «إسلاماً» واحداً بفضل قاعدة المساواة العامة بين جميع الأمم. فالإسلام عمل أساساً على إزالة الفوارق. فساوى بين العربي والعجمي والأحمر والأسود، وتكاد صورة الإسلام تؤطر في الآية: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. وهذا يعود إلى أن الله تعالى خلق البشر كلهم من أب وأم وما «جعلهم شعوباً وقبائل لتمييز بعضهم على بعض، كلا، بل ليعرف كلٌّ من أي قبيل هو، أما المزية فهي للتقوى فقط»[1]. ويرى أرسلان أن الإسلام انتشر بهذه الآية، و «فتح العرب تحت ظل راية الديمقراطية الحقيقية نصف المعمور، ودخلت الأمم في الإسلام، ولا تزال تدخل فيه إلى يومنا هذا»[2].

وقد أكدت الأحاديث النبوية فيما بعد قاعدة المساواة العامة بين الأمم التي ارتضت الإسلام ديناً ومنها قول النبي محمد (ص)«ليس منا من دعا إلى عصبية». ومنها «ليس لعربي فضل على عجمي ولا لعجمي فضل على عربي إلا بالتقوى». ومنها عندما ذكر سلمان الفارسي فقال «سلمان منا آل البيت»، وذلك أنه عدَّ سلمان الفارسي نظراً لتقواه من آل البيت النبوي أكرم البيوت. ومنها قوله لفاطمة ابنته «اعملي يا فاطمة فلن أغني عنك شيئاً يوم القيامة». هذا يعني في نظر أرسلان أن الإسلام الذي دانت به أمم مختلفة استظلها جميعاً بظل الديمقراطية السمحاء، إلا أن هذا لا يعني «أنه يتصادم مع شيء في فضل العرب، ووجوب حب العرب، وكون كلام الله القديم جاء باللسان العربي المبين»، ولا يقدح في حق العرب ورود بعض الأحاديث النبوية التي ترى فضل غير العرب مثل «لو علق العلم بالثريا لنالته رجال من فارس»[3]. أصر أرسلان على قاعدة المساواة العامة هذه، وأصر على التضامن الإسلامي وأن يبقى الإسلام واحداً مهما اختلفت

---

(1) شكيب ارسلان: **حاضر العالم الإسلامي**، المجلد الثاني، الجزء الثاني، ص 157 - 160.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

الأصقاع والأجناس واللهجات والطبقات: كان يرى أن الديمقراطية هي الكفيلة بجمع هذه الأمم المختلفة: أحمرها وأسودها وأدناها وأبعدها. وأن لا عزَّ للمسلمين إلا إذا تمسكوا بقول الله تعالى ﴿إنما المؤمنون أخوة﴾. وكان يلح على الأمم الثلاث: العربية والتركية والفارسية كي تزيد من اندماجها في الأصل العظيم: الإسلام الذي جعلهم «أخوة». وكان يرى أن منشأ الضرر على القضية الإسلامية بداية تلمّس المميزات القومية لكل أمة مما يرفع شأن بعضها ويخفض البعض الآخر، ويدخل التفرقة بينها فيسهل انقيادها للمتربصين بها جميعاً؛ فعندما يعلن بعض العرب أنه لولا «أخوتهم» مع الترك بالإسلام لما فقد العرب ملكهم وسلموا به للترك، والذين هم من الترك يقولون: «لولا هذه الأخوة الإسلامية التي فرضها الدين لما بذلت الدولة العثمانية قوتها في الذبّ عن القضية الإسلامية، بل كانت حصرتها في الذبّ عن القضية التركية فحسب، والذين هم من الفرس يقولون ما لنا وللعرب والترك؟ كلٌ من الأمتين عدوةٌ لنا، فلولا الإسلام لم يكن لنا بهما أدنى رابطة، فيجب أن نعود فرساً كما كنا. ويرد أرسلان على كل فئة من هذه الفئات الثلاث فيرى أن العرب ما أمكنهم أن يقوموا بتلك الفتوحات الباهرة في صدر الإسلام، ولا دانت بدينهم الأمم، ولا اتخذت كتابهم دستورها، ولا نبيهم نبيها، إلا بتلك الأخوة الشرعية. فإن كانوا فقدوا الملك فيما بعد، فلم يفقدوه إلا بتنازعهم وتنافسهم والفتن المستمرة بينهم مما مثاله أمام عيننا الآن. فلا يلوموا بذلك إلا أنفسهم، ولعل الأخوة الشرعية التي يشكون ضررها قد لطفت الضرر الذي أصابهم من أثر السقوط، بحيث إن الأمة الحاكمة فيما بعد كانت ترعاهم نوعاً وتبقي عليهم بسبب جامعة الإسلام. فلما دان بعضهم لدول غير إسلامية ذاقوا طعم الفرق بين تلك الدولة الإسلامية والدول الأجنبية التي خلفتها في الحكم على العرب. والجواب على الفئة الثانية (أي الترك) أن الأواصر الإسلامية لم تضر الترك في شيء، بل أعطتهم ملكاً طويلاً عريضاً، وجاهاً كبيراً يستطيلون به على الأمم مدة قرون وأحقاب. من أيام الأتابك والطولونيين إلى السلاجقة إلى العثمانيين الذين لم يقتصروا على الملك فقط، بل استولوا على الخلافة الإسلامية، أي على الرئاسة العليا على ثلثماية مليون مسلم بين مطلع الشمس ومغربها، وكانت الدولة العثمانية قد أرخت جناحيها على جميع البلدان الواقعة بين تلمسان غرباً، وإيران شرقاً، والصومال جنوباً، والقرم شمالاً، فانضوى تحت هلالها نحو 120 مليون نسمة من عرب، وبربر، ونوبة، وحبش، وكرد، وطاغستانيين، ولاز، وأرناؤوط، هذا عدا الأمم المسيحية كالروم والأرمن، والبلغار، والصرب، والمجار، والفلاخ، والبلقان؛ فأنت ترى أن الترك أصبحوا بعد هذا بالنسبة إلى المجموع جزءاً يسيراً في المملكة. فلم يكن ليتسنى له التسلط على بقية الأجزاء لولا الوحدة الإسلامية التي جمعت بينه وبين العرب والاكراد والجراكسة والأرناؤوط والبربر،

وكونت من كل هؤلاء عصبية واحدة، ولولا كونه (أي الترك) قائماً بحياطة الدين الإسلامي تلك الحياطة التي هي عنوان الدولة العثمانية»[1].

ويرى أرسلان أنه ليس بصحيح على الإطلاق ما يحاول البعض أن يقوله وخاصة الطورانيين من كون الترك لم يحتاجوا إلى عصبية الإسلام في فتوحاتهم هذه بل كانوا قادرين أن يقوموا بها سواءً أكانوا مسلمين أم لم يكونوا. ويرى أنه لم تتسق الفتوحات للسلجوقيين والعثمانيين إلا بقوة الرابطة الإسلامية[2]، إلا أن هذا لم يمنع أرسلان من نعت الجراكسة والأرناؤوط والأكراد والبوشناق والأفغان وكل تلك الأقوام الباسلة في الحروب، بأنها أشبه بنخاع العظم في جسم الإسلام؛ وتعكس عبارته هذه المفرطة في السخاء افتتانه بالدور الجهادي الذي قامت به هذه الأمم تحت راية الإسلام[3]. أي أنه كان يرى أن هذه الأمم إن ما كان يحدوها إلى الجهاد مجتمعة (بالرغم من اختلاف قومياتها) هو الدفاع عن حوض الملة وتحت هذا الشعار. والدليل عنده على أن فتوحات جنكيز وهولاكو التي طبَّقت الآفاق بدون «دعوة إسلاميــة» كانت أشبه بسيل طمى مدة قصيرة ثم جفّ وما أسرع ما ذهب. وعندما شعر أعقاب جنكيز بقلق مركزهم واضطراب حبلهم التجأوا إلى الإسلام ودخلوا فيه، وجعلوا أنفسهم حماته وكفوا به أنفسهم كـرّة المسلمين عليهم، ولولا ذلك لم تثبت في بلاد الإسلام دولة مغولية[4].

وفي رد الأمير الأرسلاني على الفئة الثالثة (الفرس) يرى أن الإسلام لم يضرها بشيء في دين ولا دنيا. أما من جهة الدين فإنه نقلها من عبادة النار إلى

---

(1) المصدر السابق.

(2) واضح هنا أن ارسلان يخالف إبن خلدون الذي يرى أن الملك لا يؤسس إلا على «العصبية». اكثر مما يُؤسس على الدعوة الدينية.

(3) راجع في هذا المجال: «مقالة لمنح الصلح عن خير الدين التونسي» في جريدة **السفير** البيروتية نشرت في 86/4/26. وإلى مثل هذا يذهب أندرسون فيعزو بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية إلى التراجع العام الـذي اصاب العصب العسكـري الإنكشاري لـلإمبراطـورية عنـدمـا ارغم الصـدر الأعظم عـلى منحهم حق الزواج والإنجاب، مما أدى إلى تكبد الخزينة رواتب مضاعفة، وهذا ما اجبر السلطنة على السماح لهم بمزاولة الحرف والتجارة، وخضوعها لإمكانية إلحاق ابنائهم بالعسكر الإنكشاري. وفي فترات كان الانكشاريون في دمشق من ابرز التجار، ويقاتلون في حلب ضد سلخ مهماتهم من جباية الضرائب، كما يورد نوفان رجا الحمود. وبذلك تحولت النخبة المختارة من اداة صارمة للسلطة، إلى «ميليشيا فالتة». راجع في ذلك: بيري اندرسون: **دولة الشرق الاستبدادية**، نهاية القسم الأول، حيث ترد اسباب اخرى لتراجع قوة السلطنة من ابرزها ايضاً ضعف الخيالة السباهين امام تطور السلاح الاوروبي.

(4) شكيب ارسلان· **حاضر العالم الإسلامي**، م 2، ج 2، ص 157 - 160.

عبادة الواحد الأحد. وأما من جهة الدنيا، فقد ازدهرت فارس بعد الإسلام ازدهاراً لم تعرفه من قبل إلا قليلاً.

لم يكن ليدور في خلد الأمير الأرسلاني أن الأمة الإسلامية ستتفرق فرقة لا يبدو أن لمسارها حداً تقف عنده؛ كان هاجسه أن تستقل هذه الأمم الثلاث عن بعضها فتذهب الجامعة الإسلامية مع الريح، وقد حصل واستقلت هذه الأمم وانفردت عن بعضها. إلا أن الانقسام أكمل اندفاعه ضمن كل أمة من هذه الأمم؛ وقد لاحظ أرسلان ذلك مبكراً عندما نبّه إلى خطر فئة من المصريين يذهبون إلى أنه ليس فيهم شيء غير مصري. وأن المصرية ينبغي أن تبقى منفصلة عن كل مسألة شرقية إسلامية أو غيرها[1]. ونبّه أرسلان إلى أن سياسة الانفراد هذه ستؤدي إلى كوارث لا حصر لها. لذلك دعا إلى التمسك بالجامعة الإسلامية، وأمام زحف الغرب المهدد لمصير الشرق بأكمله قال بأنه إذا لم تكن الجامعة الإسلامية هي العروة التي يجب أن تعتصم بها دول الشرق في وجه الغرب، فلتكن الجامعة الشرقية التي توجب التضامن بين سائر الشرقيين من كل أمة ومذهب، باعتبارها جامعة أوسع كي تضمن استقلال الشرق الذي لا أمل له وهو مفكك الأجزاء.

إذن، لم يقع في تصور الأمير الأرسلاني أن الإسلام لن يكون بعد اليوم «إسلاماً» واحداً يجمع تحت رايته أمماً شتى يعصمها حبل الأخوة وتستظل براية الديمقراطية؛ وفي ظل التفكك العام القائم على التمييز القومي والديني والمذهبي والعرقي بدأ الحديث عن «ملامح خاصة» للإسلام في كل بلد، بل وفي كل مدينة، مما يطبع هذا «الإسلام» بتلاوين خاصة عندما تضاف إليه عملية العربنة (Arabisation). ففي بلد مثل مصر، يرى ياسين الحافظ أن الإسلام اكتسى فيها ملمحاً ما مصرياً. وهذه الإيديولوجيا الإسلامية عندما أضيفت إليها عملية التعريب[2] منحت الشعوب العربية أرضية موحدة، رغم التخلخل والانشقاق. وهذا ما لم يتحقق عند الشعوب الأخرى التي امتنعت عليها عمليات «العربنة». وهذا الاتجاه في البحث عند الحافظ مكرس من قبل «لوريس لومبار» في كتابه «الإسلام في عظمته الأولى» والذي نقله إلى العربية الحافظ نفسه حيث يميز بين ثلاث

(1) المصدر نفسه.

(2) من دراسة عن «الوعي الوحدوي العربي عند عبد الناصر»، ضمن الآثار الكاملة للمفكر الفقيد ياسين الحافظ نشرت في **مجلة الفكر العربي**، السنة الثالثة، العدد الثاني والعشرون، ص 540، حيث يشير إلى أنه ينبغي ان لا نعني بالتعريب ان طاحوناً عربياً اصيلاً، حجازياً او نجدياً، طحن الشعوب التي افتتحت كلها؛ فالعروبة التي جاءت حصيلة الفتح الإسلامي، إنما كانت تركيبة بين الإيديولوجية الإسلامية الاولى الاولية وبين حضارات وثقافات الشعوب التي اعتنقت الإسلام وتعربت.

عمليات مستقلة عن بعضها بوضوح وهي: الأسلمة Islamisation، العربنة Arabisation، والسمينة Semitisation (نسبة إلى كل ما هو سامي). وينتهي «لومبار» إلى أن العالم الإسلامي بدا في اندفاعته الأولى سلسلة من «الجزيرات المدينية المرتبطة فيما بينها بخطوط تجارية. ولن تلبث أزمات، اضطرابات، اجتياحات النصف الثاني من القرن الحادي عشر أن وجهت إلى هذا التناسق المديني الجميل ضربة مميتة. ستبتر التيارات التجارية الكبيرة، وعبرها، ستتسبب انحطاط المدن. ولن يعود العالم الإسلامي عالماً واحداً، بل مجزءاً: سيكون هناك إسلام تركي، إسلام فارسي، إسلام سوري، إسلام مصري، إسلام مغربي. وسنشهد عندئذٍ تصدعاً في الحضارة الإسلامية الواحدة وانبثاق خصوصيات إقليمية، مجسدة في حضارات إسلامية عديدة»[1]. ومما لا شك فيه أن الإسلام حافظ في فترات لاحقة على اندفاعاته المعهودة رغم الأزمات والاضطرابات وانبثاق الخصوصيات الإقليمية، والخلل الذي ضرب التناسق المديني لم يتسبب بضربات مميتة كما يرى لومبار، فالاندفاع استمر وانتعش من جديد، من السودان حتى الشاطىء الشرقي لإفريقيا، وشكل إحدى السمات الرئيسية لتاريخ إفريقيا الحديثة، ومن جانب المحيط الهندي، تقدم الإسلام حتى إندونيسيا. كذلك في آسية الوسطى، حيث تجلت الاندفاعة الإسلامية الأولى في أسلمة الأتراك. والأتراك الذين سيبسطون سيطرتهم على العالم الإسلامي في ظل خلافتهم الشرعية يقفون على أبواب فيينا في قلب أوروبا في التاريخ الحديث. وظلت السلطنة تمثل الضابطة الشرعية الوحيدة لهذا العالم الإسلامي على أبواب القرن العشرين، وعندما دخلت مرحلة التفكك حاول الأمير شكيب أرسلان أن يستنهض الهمم للوقوف بجانب هذه الدولة التي إنْ زالت زالت معها معالم الحضارة الإسلامية. لذلك ظل مصراً على الحديث عن الإسلام الواحد الذي يجب أن تبقى تحت لوائه كل الشعوب والبلاد التي استظلت بظله. لكن أوروبا التي أخضعت هذا العالم «بالسوط»، على حد تعبير جاك بيرك، عملت على إحداث تفكك مريع به من الداخل، وبحجة التحديث الكاسح والخروج من التخلف المرعب تحول هذا العالم إلى متلقٍ أكثر منه معطاء، وقد أصيب في المغرب بفقدان الهوية كما في مصر، وفي البلاد البلقانية، وحول الخليج الفارسي ظهر وكأنه ينازع ويحتضر.

---

(1) موريس لومبار: **الإسلام في عظمته الأولى**، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص 14.

وسيعمق هذا الاتجاه في الإسلاميات جاك بيرك: في كتابه **L'Égypte, Imperlaslisme et Réveolution»** حيث سيتحدث عن العالم الإسلامي - البحر متوسطي والإسلام الساحلي ويفوص بما أحدثه الاستعمار من تغلغل وتشويه في بنى هذا العالم. راجع الكتاب المذكور: P. P. 21 - 29.

وسلخت منه تركيا بعد الحرب الأولى بعلمانية أوروبية جديدة. وعمل الاستعمار حثيثاً (رغم أوهام الممهدين للتحديث القادم) على استخدام التشكيلات التقليدية والعلاقات قبل الرأسمالية كبنى تحتضن رأسماليات تابعة وتجدد تبعية سلطات حاكمة. رغم كل هذا ـ ظل الأمير الأرسلاني مشدوداً إلى الحديث عن «إسلام واحد» يوحّد ويلمّ الشعث ويحفظ المصير ويجتاز عتبات القرن العشرين بأمان. وهذا قصور ذاتي آخر في فكر الأمير يُضاف إلى ما أسلفنا ذكره.

4 ـ الديمقراطية السياسية:

عندما عاد الأمير الأرسلاني من منفاه إلى لبنان عام 1937 نُظِّمَ له حفل استقبال ضخم في بلدة «صوفر» في جبل لبنان، ووقف خطيب الاحتفال يومها ليقول مخاطباً الأمير: «إذا غضبت، غضب لك مائة ألف»[1]. وكان هذا القول يعكس مدى التأييد السياسي الشعبي للأمير؛ كما أنه يدلل من ناحية أخرى، على عفوية الجماهير التي تهبّ هبة رجل واحد إذا ما غضب قائدها وتقعد أو تتفرق بإشارة منه. وهذا يستدعي وقفة خاصة لدور هذه الجماهير في خوض صراعاتها المصيرية وحسن إدارة هذه الصراعات من قبل القادة. فقد بقيت هذه الجماهير بعيدة عن صوغ خياراتها الحاسمة ورسم معالم طريقها بمشاركتها الفعالة في النقاش والتقرير ومن ثم الجهاد النضالي؛ وغالباً ما كانت تعتبر هذه الجماهير وزناً جامداً في بنى تنظيمية تنوء تحت ثقالاتها التاريخية ويسود وعيها العفوية والتردد والثقة العمياء من جهة والشك المطلق من جهة أخرى. وباختصار، كانت هذه الجماهير تفتقر إلى التنظيم، ومسؤولية القيام بأعباء تنظيمها ودفعها في الوجهة الصحيحة، كانت مسؤولية القادة ولا شك، ولا ينفع في شيء الإدعاء بأن هذه الجماهير هي بطبيعتها جماهير متخلفة. فضلاً عن أن غالبيتها كانت من الفلاحين، والفلاحون كما هو معروف، لم تجد لهم الماركسية تصنيفاً طبقياً ثابتاً، وهذا يعود إلى التباس موقع الفلاحين في الإنتاج، والتفاوت الكبير بين مراتبهم، حيث يسود الانحطاط الثقافي، والتفتت الاجتماعي، وعدم القدرة على تكوين مشروع سياسي موحد. فضلاً عن العفوية المخزونة في قرارة وعي هذه الفئة، مما يجعل مزاجها متذبذباً يصعب قياده. نقول إن هذا التحديد لدور الفلاحين معروف في كلاسيكيات الماركسية، أما ما فعله لينين في روسيا فهو النسف الكامل للاقتصادوية الماركسية

(1) صاحب هذا القول هو الأديب رفيق وهبي، وهي صياغة معدلة لمقولة مشابهة قيلت في حضرة الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان. راجع مقالة لمحمد شيا في **مجلة الفكر العربي**، السنة الثالثة، العدد الثاني والعشرون.

التي كانت ترى أن الثورة الاشتراكيـة يجب أن تحصل في الـدول الأوروبية الصناعية التي بلغت درجة عالية من الإنتاج الرأسمالي حيث تتواجه طبقتان رئيسيتان منظمتان: البرجوازية والبروليتارية. وأصر في اتجاه معاكس على قيادة الثورة الاشتراكية في بلد متخلف، مقدماً بإبداع مميز السياسة على الاقتصاد، «وبالبشر الذين شوهتهم الرأسمالية» على حد تعبيره قاد الثورة الروسية وبنى المجتمع السوفياتي[1]. وبعد لينين والثورة الروسية وبقوى أشد تخلفاً بالمنظور التاريخي قامت الثورة الصينية والفيتنامية والكوبية، قامت هـذه الثورات في مجتمعـات فلاحية شبه إقطاعية، شبه مستعمرة أو مستعمرة، فقيرة، مفتتة. وهذا ما يؤكد في كل الأحوال أن القيادة السياسية هي التي تعطي القوى المادية البشرية شكل ومضمون فعلها التاريخي[2]. ومما لا شك فيه أن المضمون الديمقراطي العميق هو وحده الكفيل - في خضم المجال السياسي المتنوع الذي كان يتحرك ضمنه الأمير شكيب أرسلان - باستيعاب أكبر عدد ممكن من هذا التنوع الإثني والطائفي والمذهبي والأقوامي واللغوي الذي تعرفه الأمة العربية.

إن النكوص الذي أصاب الأمة العربية ساحـة جهاد الأمير بعـد زوال الإمبراطورية، هو إبعاد جماهيرها عن خوض صراعاتها في الوجود والتحرر وبناء المستقبل السياسي الصحيح، وفي غالب الأحيان كان القادة يفكرون عن هـذه الجماهير ويتخذون القرارات في غيابها، ويحرفون نضالاتها، ويبددون ما سبق لها وبنته بالعرق والدم. والتأكيد على غياب الديمقراطية هو المدخل لفهم هذا التفتت المريع الذي شهدته الأمة العربية وهو الذي ما زال يعمل بـاستمرار لتعميق الانشطارات الحاصلة داخل كل قطر.

ونخلص إلى التساؤل: هل كان الأمير الأرسلاني في موقع القائد التاريخي العامل على الانخراط الفعلي للجماهير التي نطق باسمها - فإذا غضب غضبت، وإذا رضي رضيت - كي تأخذ دورها في صنع تاريخها؟ والجواب بالطبع أن هذا لم يكن ميسراً؛ وظلت الديمقراطية هي الغائب الأكبر عن ساحة الجهاد رغم ما بذل من تضحيات جسام في سبيل رفع مستوى هـذه الأمة ودفعهـا في ركب الإنسانية وهذا كان هاجساً في ضمير الأمير الأرسلاني وبقي حسرة بعد وفاته.

---

(1) استخـدم لينين هذا التعبير في: **مرض اليسارية الطفولي**، موسكو، 1970، ص 54.

(2) راجع: سليمان تقي الدين: **العرب والمسالة السياسية**، ص 15 - 16.

خاتمة

على الرغم مما قد تتركه الصفحات الماضية من اتجاه نقدي سلبي بحق التراث النضالي والجهادي الذي خلفه الأمير شكيب أرسلان، فإننا نميل إلى اعتباره شخصية «نهضوية» لم يخبُ لمعانها حتى اليوم، على الرغم مما تعرضت له من إهمال ـ مقصود أو غير مقصود ـ خلال العقود الأخيرة، إلا أن الإنصاف والاعتراف بهذه الشخصية لا يمنع من قراءة ما تركته من بصمات على تاريخنا قراءة علمية ونقدية في آن واحد كي تستقيم عملية الإفادة الكاملة من تراثها النضالي. ولعل الانتقاد الأساسي للأمير شكيب أرسلان الذي غلّبنا وجهته العامة، كان قصور فكره عن إقامة الفرق بين مستوى اختياراته الشخصية ومستوى الاختيارات التي تنفتح موضوعياً أمام المجتمع الإسلامي الذي اتخذه ساحة شاسعة لجهاده المتواصل. وكان من سوء حظ الأمير أنه ألحّ على خيار لا يمتلك أفقاً تاريخياً، وسرعان ما هوى الصرح الذي بنى عليه خياره السياسي مما دفعه إلى الانكفاء والوقوع في خيارات بديلة كانت بداية اضطراب فكري كانت أبرز سماته المبالغة في تقدير المجتمع الذي ينتمي إليه، ومن ثم نفي التأخر التاريخي والدعوة للعودة إلى الماضي ، أو في أحسن الحالات الدعوة إلى تركيب قوامه الإرث الماضي والتقنيات الحديثة، والحال ـ شئنا أم أبينا ـ أن الموقف القائل: «لنسترجع الماضي، ولنبحث عن تركيب » كان يستعاد دائماً من طرف قوى اليمين ويستعمل لتعزيزها، وهذه واقعة ظرفية كما يقول عبد الله العروي[1]. واستعمال

(1) راجع في هذا المجال الحوار ـ الوثيقة الذي دار بين عبد الله العروي وعبد العزيز بلال ومحمد جسوس عن التقليد والتخلف الفكري ونشرته مجلة «لاماليف» **(Lamalif)** ، عدد 64، تموز 1974، ص 12 - 52. اجرت الحوار زكية داوود ونقله عن الفرنسية: محمد بولعيش ومصطفى المسناوي ونشرته **مجلة بيت الحكمة**، السنة الأولى، العدد الأول، نيسان 1986.

التركيب أو المؤالفة بين الماضي والحاضر من قبل قوى اليمين والتخلف في المجتمع العربي يرتكز إلى الإيديولوجيا التلفيقية أو الإصلاحية وهذه نقطة ضعف خطيرة أوهمت بعض المثقفين أو الإصلاحيين أنه بهذا التآلف الغريب من الممكن رفع التخلف؛ والحال مرة أخرى أن الاقتصاد المتخلف لا يمكن أن يعطينا غير إيديولوجية متخلفة، عندئذٍ ماذا ينفع التفكير في إصلاحات، أو في ثورة، أو في عودة إلى الأصالة وما شابه ذلك من دعوات للتشبه بما كان عليه السلف الصالح ما دام كل ذلك يبقى بدون أي أفق تاريخي مفتوح أمامه.

وفي هذا المجال علينا دائماً أن نستدرك لئلا يتوهم أحد بأننا ندعو إلى جعل الماضي والإرث التاريخي وراء ظهرنا، لا، لكن علينا القطع مع أي وهم بأن هذا الماضي هو - كماض - مفتاح حل مشاكلنا التي لا تنفك الأيام تراكم صعوباتها. بل علينا النظر إلى هذا الماضي وفهمه ومحاولة إعطائه قيمته الحقيقية، أي علينا تملك هذا الماضي كتراث ثقافي وهذا التملك لا يكون مجدياً إلا إذا كان نقدياً. من هذه الزاوية فقط رأينا أن نتوجه إلى التراث الفكري للأمير أرسلان بنظرة نقدية إلى جانب المديح الذي يستحقه للجهد والبذل اللذين صرفهما طيلة سني جهاده، فله الأجر والتكريم على ما اجتهد، ولنا أن نتطلع إلى ماضينا فنفهمه ونستشرف مستقبلنا بأمل مشرق على الدوام.

المصادر والمراجع

اولاً - العربية والمترجمة:

— أنور عبد الملك: **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة بدر الدين عردوكي، دار الآداب، بيروت، 1974.

— أحمد صدقي الدجاني: **الحركة السنوسية**، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1967.

— البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.

— بيري أندرسون: **دولة الشرق الاستبدادية**، مؤسسة الأبحاث العربية، ترجمة بديع عمر نظمي، بيروت، 1983.

— حسن الحكيم: **عبد الرحمن الشهبندر**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985.

— ز. ل. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.

— زين نور الدين زين: **الصراع الدولي في الشرق الاوسط**، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.

— سليمان تقي الدين: **العرب والمسالة السياسية**، دار الكاتب، بيروت، 1984.

— شكيب أرسلان: **كتاب محاسن المساعي في مناقب الإمام ابي عمر الأوزاعي**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1967.

— شكيب أرسلان: **السيد رشيد رضا او إخاء اربعين سنة**، دمشق، 1937.

— شكيب أرسلان: **سيرة ذاتية**، دار الطليعة ، بيروت، 1969.

— شكيب أرسلان: **حاضر العالم الإسلامي**، تاليف ستودارد؛ ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر، بيروت، 1973.

— شكيب أرسلان: **لماذا تاخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.

— شكيب أرسلان: **مختارات**، دار الكلمة، بيروت، 1982.

— عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

— علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1975.

— فواز طرابلسي: «الماركسية وبعض قضايانا العربية»، **بيروت المساء**، بيروت، 1985.

ـ ف. فوستنفلد: **فخر الدين أمير الدروز**، منشورات دار لحد خاطر، بيروت، 1981.
ـ لينين: **ما العمل**، دار التقدم/موسكو، 1968.
ـ لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة د. عفيفة البستاني، دار الفارابي، بيروت، 1980.
ـ محمد شيا: **شكيب أرسلان، مقومات الفكر السياسي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.
ـ محسن إبراهيم: «قضايا نظرية وسياسية بعد الحرب»، **بيروت المساء**، بيروت، 1984.
ـ محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962.
ـ موريس لومبار: **الإسلام في عظمته الأولى**، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، 1977.
ـ نجيب البعيني: **رجال من بلادي**، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
ـ هادي العلوي: **في الدين والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1973.
ـ هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، بيروت، 1978.
ـ وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والشرق العربي**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.
ـ **مذكرات الأمير عادل أرسلان**، تحقيق د. يوسف أيبش، الدار التقدمية للنشر، بيروت، 1983.

ثانياً ـ الأجنبية:

-- Abdallah Laraoui: **L'Idéologie arabe contemporaine**, Paris, 1977.

-- Adel Ismail: **Documents diplomatiques et consulaires**, éd. des oeuvres politiques et historiquès, Beyrouth, 1979.

-- Claude Duban et Salim Nasr: **Les classes sociales au liban**, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1976.

-- Georges Corm: **Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, Paris, - 1971.**

-- Guinet Vital: **Syrie, Liban et Palestine, Geographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée,** Paris, 1896.

-- Jacques Berque: **L'Egypte, Imperialisme et révolution,** Gallimard, Paris, 1976.

-- John Morly: **The life of william Ewart Glodstonne,** London, 1903.

-- Maurice Flory et Robert Mautran: **Les régimes politiques des pays arabes,** P. U. F. Paris, 1968.

-- Marcel A. Boisard: **L'humanisme de l'Islam,** éd. Albin Michel, Paris, 1979.

-- Mohamad Lahbabi: **La Personnalisme musuniene,** P. U. F., Paris, 1967.

ثالثاً ـ مجلات:

ـ مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، الأعداد 22 ـ 33 ـ 34 ـ 35 ـ 36 ـ 39 ـ 40.
ـ مجلة بيت الحكمة، السنة الأولى، العدد الأول، مجلة مغربية للترجمة.

المثقف والسلطة في المجتمع العربي

"النموذج اللبناني"

د. سهيل القش

مدخل

إن مسألة اصطدام المجتمع العربي بالمجتمع الغربي هي مسألة مركزية في فهم التكوّن البنيوي والتاريخي للسلطة والمعرفة والثقافة في بلادنا. وهي مسألة تطرح على بساط البحث عدة نقاط على مستوى إعادة صياغة السلطات القائمة في مجتمعنا العربي، إنْ على مستوى الدولة أو على مستوى المجتمع الأهلي:

1 ـ النقطة الأولى تدور حول رؤية المجتمعات الغربية لمجتمعنا العربي، إنْ على مستوى نماذج السلطة السابقة للسيطرة الغربية، أو على مستوى التفكك اللاحق بهذه السلطة على قاعدة تنفيذ مشاريع السيطرة الغربية نفسها[1]. وهذا ما يطرح مسألة تكوّن النص الاستشراقي حول مجتمعنا من زاوية نظر مزدوجة تقوم على منهج الإسقاط والنمذجة والمشابهة.

— النظر إلى تكوّن السلطة في بلادنا من ضمن سياق تكـوّن السلطات والدول في الغرب نفسه، وذلك من خلال رؤية تطورية تحدد الفـرق والتمايز بين المجتمع العربي والمجتمعات الغربية على أساس «كمية» التخلف الحاصل في التعاقب التاريخي للسياق نفسه، لا على أساس «نوعية» السلطات والبنى التي تندرج في سياق مختلف.

— النظر إلى تكوّن المثقف العربي من خلال الرؤية التطورية إياها التي

(1) Edward Said: L'orientalisme. l'orient créé par L'occident, éd. du seuil, 1980.

ترى فيه النسخة المكررة للمثقف الغربي في سياق تطوره التاريخي على أساس النموذج الغربي للمثقف المتحدر من الإكليروس[2].

2 ـ إن مشاريع التسلط التي حملها الغرب على المجتمع العـربي قد اتّسمت بسلبية مزدوجة:

ــ تفتيت وهدم السلطات والبنى القديمة على مستوى الدولة وعلى مستوى المجتمع.

ــ عدم إقامة سلطات وبنى غربية جديدة كما كان يتمنى ذلـك معظم المثقفين العرب المتشبثين بالنماذج الغربية التي لم يطبقها الغرب على بلادنا كما طبّقها في أوروبا.

وهذه السلبية المزدوجة ترافقت مع اتجاه البنى والسلطات القديمة نحو ممانعة ومقاومة المشاريع الغربية[3]، ولو بشكل سلبي هو الآخر. وانتهى المطاف بهذه الممانعات إلى سلسلة من الهزائم منيت بها مجمل الانتفاضات الجماهيرية التي تمخّضت عنها الحركة العربية في الفترة الواقعة بين الحربين العالميتين. وهذا ما وضع المثقفين العرب في مأزق نظري وسياسي ما زال يتجدد مع قيام أية انتفاضة جماهيرية جديدة. فحوى هذا المأزق يدور حول السؤال التالي:

ما هو الموقف النظري والعملي المفروض على المثقف العربي أن يتخذه إزاء سلطة قديمة تقاوم السيطرة الغربية وتتصدى سلبياً للاحتلال الأجنبي على قاعدة الحفاظ على الماضي ومؤسساته وموروثه التراتبي، لا على أساس صياغة إيجابيّة للسلطة المستقبلية البديلة القادرة على استيعاب تحديات الحاضر وتقنية الغرب المتفوقة ومؤسساته المتمايزة؟

هذا، مع العلم أن الدفاع عن السلطات والبنى القديمة في وجه الغرب يتّخذ شكل الدفاع عن الهوية والانتماء الحضاري والتراث، حيث يلعب الدين في هذا الصراع دوراً تعبوياً أساسياً، لا يساعدنا في فهمه اعتماد المقولة التبسيطيـة القائلة بأن «الدين أفيون الشعوب».

3 ـ هذا ما يطرح مسألة المعرفة والثقافة بعلاقتهما بالسلطة على ضوء العلاقة

---

(2) Régis Debray: Le Scribe. Genèse du politique, éd,. Grasset, 1980.

(3) د. سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي، دار الحداثة، 1980.

المحددة بين أطراف هذا الصراع، وذلك من زاوية نظر جديدة تفترض معالجة مسألة المثقف العربي على مستويين:

— مستوى العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحدد النشوء التاريخي للمثقف العربي في سياق تكوّن السلطة وسط هذا الصراع، وهو سياق مختلف بأي حال عن سياق تكوّن المثقف في الغرب بعلاقته بسلطة من نوع آخر[4].

— مستوى النص الثقافي نفسه بتنوعاته وأشكاله التاريخية وتماسكه الداخلي، وذلك على قاعدة تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقع السوسيولوجي لصاحب هذا النص، أو انتقال المثقف العربي من نص إلى نص آخر بخطٍ موازٍ لتبدل السلطات وموازين القوى[5].

بمعنى آخر، إن هذه الرؤية تؤدي بنا إلى معالجة مسألة النشوء التاريخي والبنيوي للمثقف/ الفرد العربي الحديث، ضمن سياق انهيار السلطات القديمة وتصدّعها أمام الهجمة الغربية، ورصد تقلّب مسار هذا المثقف وسط صراع الكتل البشرية وصراع السلطات القديمة والجديدة من جهة، ورصد تبدّل نصوصه المعرفية وتجواله بين نص ونقيضه، على أساس تطابق هذا النص أو انفصامه عن واقع العلاقة الفعلية القائمة بين المثقف والمجتمع من جهة أخرى. وهذا ما يستدعي معالجة المسائل التالية في علاقة المثقف العربي ـ اللبناني بشكل خاص ـ بالسلطة.

I

1 ـ النشوء التاريخي للمثقف في الغرب في سياق علاقته بالسلطة من جهة وبالدين من جهة أخرى:

— موقع المثقف الغربي في المجتمع.

— من هو المثقف؟

— وظيفة المثقف.

— المثقف والشعب.

---

(4) Jean - Paul Sartre: **Plaidoyer pour les Intellectuels** in **Situations VIII**. éd. Gallimard, 1972.

(5) د. سهيل القش: **الذين لا يبدلون اسماءهم**، صحيفة السفير، السبت في 22 شباط، 1986.

ـ دور المثقف.

ـ المثقف الثوري وأزمته.

2 ـ النشوء التاريخي للمثقف العربي في سياق علاقته بالغرب من جهة وبالمجتمع التقليدي من جهة أخرى:

ـ في الفردنة والعصبية والمثقف.

ـ تكوّن المثقف في كافة لحظاته:

ـ لحظة الانتماء البدائي: المثقف التقليدي.

ـ لحظة الفردنة والخروج على الانتماء البدائي: المثقف الحديث.

ـ لحظة إعادة الانخراط في المجتمع ومحاولة تغييره: أشكال الانتقال من نص إلى نص آخر.

3 ـ النشوء التاريخي للمثقف اللبناني في سياق تكوّن سلطة الكيان وانتقالها من الدروز إلى الموارنة:

ـ دور المدبّر في انتقال السلطة.

ـ أنواع المثقفين.

ـ نصوص المثقفين.

II

نصوص المثقف اللبناني

1 ـ النص الاستشراقي.

2 ـ النص الكياني.

3 ـ النص الماركسي.

4 ـ النص الإسلامي.

1 ـ النشوء التاريخي للمثقف في الغرب:

إن المثقف الحديث في الغرب يتحدّر من وظيفة اجتماعية مغرقة في القدم

ولها جذورها في بنية المجتمع الإقطاعي القديم، وهي وظيفة الإكليروس المرتبطة هي الأخرى بالبنية المثلثة للنسق الهندو - أوروبي الذي درسه جورج دوميزيل (Georges Dumézil) بإسهاب: الإكليروس، الفرسان النبلاء والفلاحون[6]. ففي القرن الرابع عشر، كان رجال الكنيسة يحتكرون المعرفة، إذ لم يكن لا النبلاء ولا الفلاحون يجيدون القراءة والكتابة، وكانت القراءة وقفاً على الإكليروس. ولما كانت الكنيسة في الغرب تتمتع بسلطة اقتصادية (ملكية الأراضي) وسلطة سياسية (مستمدة من الله)، فإنها كانت تلعب دور الحارس والمدافع عن إيديولوجيا محددة (المسيحية) وتقوم بتلقينها لبقية الطبقات[7]. لذلك كان الإكليروس يلعب دور الوسيط بين النبلاء والفلاحين، ويسمح لهم بالاعتراف ببعضهم من خلال انتمائهم إلى إيديولوجيا مشتركة. فهو الذي يحافظ على وحدة العقيدة، ويؤمن استمرارية التراث ويحاول أن يؤقلمه مع الحاضر. وهو بهذا المعنى لا يمكن أن يكون مختصاً بمعرفة محددة، بل هو يقدم إيديولوجية أسطورية عن العالم، تحدد مكان الإنسان ومصيره وسط عالم مفعم بالقداسة، كما تحدد التراتب الاجتماعي[8].

«هناك تاريخ لأنساق الكتابة، ولكن هل هناك تاريخ لفعل الكتابة؟ يتساءل ريجيس دوبريه. هناك تاريخ للدول لا للقدرة كقدرة، وتاريخ للذوق لا للجمال، وتاريخ للحب لا للرغبة، وتاريخ للمعرفة لا للخرافات. وإذا كتبنا تاريخاً للاوعي فسيكون تكرارياً بطبيعته. إن «تاريخ الإيديولوجيات»، هذه الإضافة «التي لا مجموع لها، لا يدفعنا هو أيضاً إلى الأمام ولا إلى الأفضل...» إن أشعار الرغبة لا تشيخ، كما وأن تواريخ السلطة ليست أبداً خارجة عن الزمن. إن التعارض المُقام بين البدائي والحديث إنما هو تعارض غريب على العلم السياسي الأساسي. لذلك نجد بهذا المعنى أن المثقف لا عمر له. ليس لأنه قد ولد كهلاً أو خارج التاريخ ولكنه يبدو وكأن تاريخه كان دائماً يسبقه أو يستمر بعده...»[9].

وبالرغم من هذا الوصف البنيوي الذي يقدمه ريجيس دوبريه للمثقف في الغرب، فإن البديل التاريخي للإكليروس بدأ يظهر مع نمو البورجوازية متخذاً شكل «المختص بالمعرفة العملية». ذلك أن طبقة التجار دخلت، منذ تشكلها، في تناقض مع الكنيسة التي كانت مبادئها (السعر العادل، منع الربا) تعيق نمو

---

(6). Régis Debray: **Le Scribe**. Genèse du politique, éd. Grasset, 1980, P: 14.

(7) Jean - Paul Sartre: **Plaidoyer pour les intellectuels** in **Situations VIII**, éd. NRF, 1972, P. 381.

(8) Ibid..... P. 382 .

(9) Régis Debray: **Le Scribe**, Op. Cit. P. 14.

الرأسمالية التجارية[10]. فتبنّت في البداية وحافظت على الإيديولوجيا الإكليريكية نفسها. ولكنها راحت تفرز من بين أبناء البورجوازية، ولضرورات عملية، مساعدين تقنيين؛ ذلك أن الأساطيل التجارية كانت تحتم وجود علماء ومهندسين، كما وأن المحاسبة التجارية كانت تحتم وجود محاسبين سيولدون فيما بعد علماء رياضيات، هذا بالإضافة إلى أن الملكية الفعلية والعقود التجارية حتّمت بروز رجال قانون، كما ونمّت بشكل مواز العلوم الطبية. وبذلك كان علم التشريح أساساً لنمو الواقعية البورجوازية في الفنون[11]. إن هؤلاء الخبراء في المعارف العملية يولدون إذن في أحشاء البورجوازية، وهم لا يشكّلون لا طبقة ولا نخبة. فهم ليسوا حراساً لأية بورجوازية ولا تقوم وظيفتهم على تأسيس إيديولوجيا مستقلة خاصة بالبورجوازية، وقلّما يتدخلون في النزاع القائم بين البورجوازية وإيديولوجيا الكنيسة. بل إن هذا النزاع يتبلور على يد الإكليروس أنفسهم الذين ينقسمون بين بعضهم حول الطريقة المثلى لصياغة الإيديولوجيا المسيحية بشكل يتناسب مع نمو البورجوازية ويسمح باستيعابها كقوة صاعدة، من هنا ولد الإصلاح (البروتستانتية هي إيديولوجيا الرأسمالية التجارية) والإصلاح المضاد (إيديولوجيا اليسوعيين تقف في وجه الإصلاح الكنسي المتماشي مع البورجوازية). وسط هذا الصراع يقف رجال المعارف العملية دون أن يكون لهم الدور الفاعل الأساسي.

«في الحقيقة، إن أي تأقلم من قبل الإيديولوجيا المقدسة لم يكن ليرضي البورجوازية التي لم تكن تجد مصلحتها إلا في نزع الطابع القدسي عن كل القطاعات العملية. وهذا ما كان يقوم به عن غير وعي - بغضّ النظر عن الصراعات القائمة بين رجال الإكليروس - تقنيو المعرفة العملية، بإلقائهم الضوء على ممارسة البورجوازية نفسها وبتحديدهم للمكان والزمان اللذين يجري فيهما انتقال السلع. كلما تمت علمنة قطاع مقدس، كان الله ينكفىء نحو السماء انطلاقاً من نهاية القرن السابع عشر، تحول إلى الله المستتر. في تلك اللحظة شعرت البورجوازية بحاجتها إلى أن تؤكد ذاتها كطبقة انطلاقاً من مفهوم شامل للكون، اي انطلاقاً من إيديولوجيا. هذا هو المعنى المعطى لما سمي «ازمة الفكر في أوروبا الغربية». هذه الإيديولوجيا لم يقم الإكليروس ببنائها، بل صاغها اختصاصيو المعرفة العملية: رجال قانون (مونتسكيو)، رجال أدب (فولتير، ديدرو، روسو) علماء رياضيات (دالومبير) مزارع عام (هيلفيتيوس) وأطباء، الخ... لقد

---

(10) Max Weber: **L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme** éd. plon.

(11) Jean - Paul Sartre: **Plaidoyer pour les intellectuels**, op. cit, P. 382.

احتلوا مكان الإكليروس ودُعوا فلاسفة، أي مُحبي الحكمة. الحكمة هي العقل. بالإضافة إلى أعمالهم المتخصصة، كان مناطاً بهم صياغة تصور عقلاني للكون يشمل ويبرر نشاطات البورجوازية ومطالبها [12].

وهكذا يقوم هؤلاء «الفلاسفة» بتطبيق المنهج التحليلي للعلوم الصحيحة على مسائل التاريخ والمجتمع. ويجدون في هذا المنهج خير سلاح في وجه تقاليد الأرستقراطية وامتيازاتها وخرافاتها. فينحصر بذلك دورهم في إعطاء البورجوازية سلاحاً تستعمله في وجه الإقطاع لتأكيد وعيها لذاتها كطبقة مستقلة. من هنا برزت مفاهيم جديدة: مفهوم «القانون الطبيعي» الذي خرج من العلوم الطبيعية ليطبق على الاقتصاد. ومفهوم «الفردنة» الذي استعملته البورجوازية للتأكيد على الملكية الفعلية بدون وساطة في وجه الملكية الإقطاعية القائمة على العلاقات التبعية بين الأشخاص. مفهوم «الذرية الاجتماعية» (من ذرة) أدّى إلى مفهوم المساواة بين كل ذرات المجتمع.

باختصار، لم يقم «الفلاسفة» إلا بما نتهم به مثقفي اليوم: استعمال مناهجهم في غير سبلها، أي في صياغة إيديولوجيا بورجوازية قائمة على « العلموية » scientisme الآلية والتحليلية، ولذلك اتهموا من قبل الأرستقراطيين بأنهم «يزجون أنفهم في ما لا يعنيهم». إنهم صانعو الإيديولوجيا الإنسانوية البورجوازية، طالما كانت البورجوازية تعتبر نفسها مرادفة للإنسان، وبأنها كطبقة مرادفة للمجتمع. إن مجمل هؤلاء الاختصاصيين ليسوا مثقفين بالمعنى الدقيق، لكن المثقفين كانوا يخرجون من صفوفهم من خلال نظام انتقاء دقيق يحدد مواصفاتهم كفئة جديدة تنتمي إلىٰ الطبقة الوسطى بعد أن أصبحت البورجوازية الكبيرة في السلطة:

1 - إن المختص بالمعرفة العملية يتم انتقاؤه من فوق. فهو لم يعد ينتمي «عضوياً» إلى الطبقة الحاكمة، بل إن هذه الأخيرة هي التي تحدد وجوده حين تفتح باب الوظائف التي هي بحاجة إليها [13].

2 - إن التكوين الإيديولوجي والتقني للمختص بالمعرفة العملية يتم تحديده هو أيضاً من فوق بواسطة نظام تعليمي انتقائي (ابتدائي، ثانوي، عالي) [14]. إنهم بهذا المعنى «موظفون في البنى الفوقية» غرامشي [15].

(12) Jean Paul Sartre: op. cit. P 383 - 384.

(13) Louis Althusser: **Idéologie et appareils idéologiques d'État.** in **la pensée,** No: 150.

(14) Ibid.

(15) Anntonio Gramsci: **Oeuvres complétes,** éd. NRF.

3 ـ إن انتقاء تقنـيي المعرفة العملية أصبح يتم على قاعدة طبقية واضحة في المجتمع الصناعي الغربي. فابن العامل لا مكان له في التعليم العالي داخل هكذا نظام انتقائي[16].

من صفوف هذه الفئة الجديدة ولد المثقف الحديث في الغرب على قاعدة وعيه لتناقض الإيديولوجيا الإنسانوية البورجوازية نفسها، فاضطر إلى الخروج عن اختصاصه في المعرفة ليزج نفسه في ما لا يعنيه من مسائل تتعدى وضعه كمثقف لتطال المسائل الكبرى في المجتمع:

1 ـ إن تقني المعرفة قد نشأ منذ طفولتـه على مبـادىء الإيديـولوجيـا الإنسانوية التي أوهمته أن كل البشر متساوون، ليكتشف من خلال وضعه بالذات اللامساواة الفعلية القائمة داخل مجتمع سمح له دون الآلاف غيره أن يصل عبر نظام انتقائي تنافسي إلى ما وصل إليه من امتيازات يتمتع بها أمثاله ويملكون بواسطتها سلطة مستمدة من سلطة المعرفة في المجتمع الصناعي. وهو لا يستطيع التخلي عن هذه الامتيازات وهذه السلطة دون أن يلغي ذاته كتقني مميز عن بقية الفئات الاجتماعية[17].

2 ـ إن «فيلسوف» القرن الثامن عشر كان يشكل المثقف العضوي لطبقته، حين كانت إيديولوجيا البورجوازية ـ التي كانت تتصدى للأشكال البائدة للسلطة الإقطاعية ـ تبدو وكأنها تولد عفوياً من المبادىء العامة للبحث العلمي. وهذا الوهم مرده إلى أن البورجوازية كانت تسعى إلى الكونية وتعتبر نفسها طبقة كونية، وذلك على النقيض من الأرستقراطية التي كانت تؤكد على خصوصيتها القائمة على الدم والعرق.

أما اليوم، فإن الإيديولوجيا البورجوازية، التي كانت في البداية تلقن تقني المعرفة العملية التعاليم «الإنسانية»، تقـع في تناقض مـع وظيفة البحث التي يضطلع بها هؤلاء التقنيون، أي أنها تقع في تناقض مع معارفهم ومناهجهم: فلو حـاولـوا تطبيق منـاهجهم عـلى البـورجـوازيـة وإيـديـولـوجيتهـا ـ وهي إيديولوجيتهم ـ لاكتشفوا خصوصية هذه البورجوازية وهذه الإيديولوجيا. وبذلك يكتشفون، من خلال أبحاثهم بالذات، أنهم أدوات لغايات غريبة عنهم ولا يسمح لهم بإعادة النظر فيها دون الإخلال بدورهم داخل النظام المعرفي[18].

---

(16) Roger Establet: **L'Ecole capitaliste en France,** éd. Maspero.

(17) Jean - Paul Sartre: op. cit.

(18) Ibid......

3 - إن نشاط التقني هو في الأساس نشاط عملي غايته النهائية كل ما هو نافع لكل البشر. ولكن إنتاجه المعرفي يتم احتكار نفعه من قبل البورجوازية التي استخدمته، وهذا الاحتكار يسمح لها بمزيد من الربح. إن التقنيين بما هم موظفون في البنى الفوقية، خاضعون مباشرة لأجهزة الدولة أو للأجهزة الخاصة التي تستخدمهم، وهم بهذا المعنى مندرجون في خصوصية تتعارض مع نزعتهم نحو الكونية العلمية والتفلت من الاستخدام الخاص لمعارفهم وعلومهم الكونية. من هنا كانت حرية البحث مرادفة للاعتراض الدائم على محدودية وخصوصية تقسيم العمل الاجتماعي. وهذا التناقض الذي يعيشه تقني المعرفة العملية بين الخاص والعام هو الذي يعرّفه هيغل بـ «الوعي الشقي» الدائم الاعتراض والنقد على ما هو سائد.

انطلاقاً من هذا الوضع يجد تقني المعرفة العملية نفسه أمام احتمالين:

أ - القبول بالإيديولوجيا السائدة والتأقلم معها والقبول بوضع علمه العام في خدمة الخاص باسم «اللاسياسية» و«اللاأدرية». وبهذا المعنى يبقى تقنياً دون أن يتحول إلى مثقف جوهره الاعتراض على السلطة.

ب - رفض الإيديولوجيا الخاصة السائدة والمتعارضة مع كونية توجهه، وذلك انطلاقاً من رفض وضعه كأداة لغايات لم يحددها هو. هذا الرفض الذي يضعه مباشرة في مواجهة السلطة التي صنعته، هو الذي يحوِّل تقني المعرفة العملية إلى مثقف يزج نفسه في ما يعنيه. «إن كل تقني معرفة هو مثقف بالقوة لأنه محدد بتناقض دائم قائم داخله بين تقنيته الكونية والإيديولوجيا السائدة. ولكن التقني لا يتحول في الواقع إلى مثقف بمجرد اتخاذه قراراً بهذا الشأن، فهذا يعود إلى تاريخه الشخصي الذي أطلق فيه الطاقة التي تميزه»[19].

إن المثقف هو إذن الرجل الذي يعي التناقض القائم، داخله وداخل المجتمع، بين البحث عن الحقيقة العملية والإيديولوجيا السائدة. وبالرغم من أن هذا الوعي، لكي يكون حقيقياً يجب أن يتحقق لدى المثقف أولاً على مستوى نشاطاته المهنية ووظيفته، وهو يعكس تناقضات المجتمع الأساسية.

«إن المثقف، بما هو نتاج للمجتمعات الممزقة، هو شاهد عليها نظراً لأنه استوعب في داخله تمزقها. فهو إذن نتاج تاريخي. بهذا المعنى لا يمكن لأي

(19) Jean - Paul Sartre: op.cit....

مجتمع أن يتشكى من مثقفيه دون أن يتهم نفسه لأن المجتمع ليس لديه إلا الأشخاص الذين يصنعهم»[20].

بعد محاولة تعريف المثقف الغربي في وجوده، لا بدّ من التساؤل حول ما إذا كان له وظيفة في المجتمع كمثقف. ذلك أنه من الواضح أن لا أحدَ قد أوكل إليه مهمة ممارسة وظيفة المثقف. فالبورجوازية الكبيرة لا تعترف به: إنها لا تتعرف فيه إلا على تقني المعرفة العملية وموظف البنى الفوقية. في حين أن الطبقات الفقيرة ليس بإمكانها أن تنتج أمثاله، لأن المثقف هو نتاج المختص بالمعرفة العملية الذي تفرزه البورجوازية المسيطرة حسب منطق حاجاتها ويعيش على فائض القيمة الذي خصصته هذه البورجوازية للمعارف العملية. وأخيراً الطبقة الوسطى التي هو منها، بالرغم من تمزقها بين البورجوازية والبروليتاريا، فإنها لا تعيش هذا التمزق كمرادف للتناقض بين العام والخاص كما يعيشه المثقف. فهو بهذا المعنى لا يمكن أن يعبر بالوكالة عن هذه التناقضات[21].

«لنقل إن المثقف يتميز بأنه لا يحمل وكالة من أحد ولم يكتسب موقعه من أية سلطة. إنه بصفته مثقفاً ليس نتاجاً لقرار ما - كالأطباء والأساتذة، وكلاء السلطة - بل هو نتاج فظيع لمجتمعات فظيعة. لا أحد يطالب به ولا أحد يعترف به (لا الدولة ولا نخبة السلطة، ولا التجمعات الضاغطة، ولا أجهزة الطبقات المستغلة، ولا الجماهير). قد يلقى المثقف الاهتمام لما يقول وليس لوجوده بحد ذاته»[22].

ضمن هذا السياق لمسار المثقف في الغرب، حاول الفكر الماركسي حلَّ هذا الإشكال في وضع المثقف، انطلاقاً من إمكانية خيانته لطبقته و«الانخراط» في صفوف الطبقات الكادحة. ولكن عملية «الانخراط» هذه ما زالت تطرح مجدداً أزمة المثقف في الغرب، وتطرح معها مسألة العلاقة بين المثقف الطليعي والجماهير، بين التنظيم والعفوية، ويتمحور هذا النقاش حول طرحين:

1 - طرح لينين في نظريته في الحزب الواردة في كتابه «ما العمل؟» حيث يعتبر أن الوعي الثوري هو حصيلة لقاء بين النضال الاقتصادي للطبقة العاملة وهو نضال بحد ذاته (Trade - Unioniste) وملازم للنظام، ونضال المثقفين الماركسيين الخائنين لطبقتهم البورجوازية. إن الوعي الثوري يأتي إلى

(20) Jean - Paul Sartre: op.cit....., P. 400.
(21) Jean - Paul Sartre: **L'Ami du peuple**, in **Situations VIII.**, P. 457.
(22) Jean - Paul sartre,......, op. cit, P. 401.

الطبقة العاملة «من الخارج». إن الحزب، تنظيم الثوريين الذين يملكون أدوات تحليل ماركسي، هو الذي يجسد الوعي الثوري للبروليتاريا[23].

2 - الطرح الماوي الذي تبناه اليسار الجديد في أوروبا. إذ يعتبر أنه يوجد في التراث المعادي للينينية حجة يجدر ردّ الاعتبار لها: البيروقراطية الملازمة للمفهوم اللينيني. مع الاعتراف أن تاريخ الحزب البولشفي هو تاريخ عشرات السنين من النضال المنهجي والعنيد لتوثيق العلاقة بالطبقة العاملة. لكن التعريف اللينيني للنضال العمالي «العفوي» على أنه بجوهره Trade - Unioniste واقتصادي، لا يقنع اليسار الجديد الأوروبي الذي لا يرى مسألة العلاقة بالطبقة العاملة «كغزو إيديولوجي» وكإدخال «من الخارج» للوعي السياسي.

يقول الماوي الإيطالي Adriano Sofri بهذا الصدد:

«... يجب أن نعترف بأن الوعي ليس «خارج» الجماهير. كما لا يمكننا التوقف اليوم عند تعريف لينين للمثقفين (الممثلين المثقفين للطبقات المسيطرة): إن هذا التعريف لا يأخذ بعين الاعتبار التحولات الحاصلة في البنية الطبقية للأمبريالية المعاصرة، كما تبين ذلك الحركة الطلابية... فإذا كان ما زال صحيحاً بأنه «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية» (لينين)، فإنه صحيح أيضاً أن الأمر لا يقوم على نظرية يتم «إدخالها» إلى الحركة الجماهيرية، ولكن على نظرية تنمو داخل النضال الجماهيري، كمعرفة منهجية بحاجات الجماهير وتعميمها، في صيرورة جدلية مستمرة»[24].

إن هذا الطرح يستند إلى نظرية أنطونيو غرامشي حول مفهوم «المثقف العضوي» من جهة، وعلى تعريف ماوتسي تونغ للمثقف الثوري من جهة ثانية:

«... إن المثقف الثوري هو الذي يعرف أن يرد للجماهير بشكل منظم ما سبق أن أخذ منها بشكل غير منظم»[25].

ولكن كلا هذين الطرحين وجدا نقداً لهما على يد تيار واسع من الفلاسفة في الغرب الذين يسعون بمؤلفاتهم إلى إيجاد صياغة جديدة للعلاقة بين النظرية والممارسة، بين المثقف والسلطة. وهذا ما عبّر عنه ميشال فوكو بقوله:

(23) Lénine: **Que Faire?.**

(24) Adriano Sofri: **Quelle avant - garde? Quelle organisation? in Les temps modernes,** N: 279 - Octobre, 1969.

(25) Mao Tsé Toung: **Quatre essais philosophiques.**

«... ليست المسألة السياسية الجوهرية بالنسبة للمثقف، في أن ينتقد المحتويات الإيديولوجية الملاصقة للعلم، ولا في أن تواكب ممارسته العلمية إيديولوجيا صحيحة. بل في معرفة ما إذا كان بالإمكان بناء سياسة جديدة للمعرفة. ليست المسألة في أن نغير «وعي» الناس أو ما يحملون داخل رؤوسهم، بل في أن نغيّر النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج المعرفة».

«.... إن الأمر لا يتعلق بتحرير المعرفة من كل نظام سلطة ـ وهذا مجرد وهم، نظراً لأن المعرفة هي بحد ذاتها سلطة ـ بل بفك الارتباط بين سلطة المعرفة وأشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي ما زالت المعرفة تعمل داخلها حتى الآن»[26].

2 ـ النشوء التاريخي للمثقف العربي:

إذا كان ظهور المثقف في الغرب هو حصيلة تُطور تاريخي لبنية المجتمع الإقطاعي الذي فرز مع نمو البورجوازية الإنسان المفرد كشرط تاريخي لظهور المثقف الفرد والمتفردن، فإن هذه الفردنة هي التي ميّزت المجتمع الغربي الرأسمالي على كافة المستويات ومهّدت لقيام الدولة الديمقراطية الغربية:

ـ فعلى المستوى الاقتصادي برزت الملكية الفردية من داخل المجتمع الإقطاعي، وواكب نمو التجارة الخارجية عبر البحار اقتلاع الفلاح عن وسيلة إنتاجه (الأرض) ونزوحه إلى المدينة ليبيع قوة عمله بدل أن يبيع إنتاجه من الأرض[27].

ـ وعلى المستوى السياسي برز المواطن الفرد (Citoyen) الذي أصبح في علاقة مباشرة مع الدولة الجديدة، بدون وساطة العائلة والعشيرة والطائفة، وهو مواطن يتمتع بحقوق الإنسان الفردية ويلتزم بواجبات المواطنية التي تفرضها الدولة والتي تقف عند حدود حرية الآخر وعند حدود المصلحة العامة.

ـ وعلى المستوى الفكري والفلسفي، برزت الإنسانوية كمذهب يحتل فيه الإنسان المفرد مكان الله الذي كان مسيطراً في الفلسفات السابقة. فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ بدل العناية الإلهية، وهذا ما عبّرت عنه الفلسفة العقلانية

---

(26) Michel Foucault: **Vérité et pouvoir.** in L'Arc, N: 70. (La Crise dans la Tête).

(27) K Marx: **les Fondements de la Critique de L'Économie politique**, éd. Anthropos.

الجديدة، انطلاقاً من كوجيتو ديكارت وصولاً إلى فلسفة التنوير التي مهدت للثورة الفرنسية.

خلاصة القول: إن الشروط التاريخية لنشوء نمط الإنتاج الرأسمالي في أوروبا ارتبطت بمعطى بنيوي داخلي، تمثل هذا المعطى بظاهرة الفردنة وولادة الإنسان المفرد على أنقاض التجمعات والعصبيات السابقة. وبذلك حلّ المثقف الغربي الحديث مكان الإكليروس في مجتمع تسوده التقنية المتخصصة. إن ظاهرة الفردنة هذه كانت غائبة عن بنية مجتمعنا العربي، بسبب التركيبة العصبية التي تميز بها مجتمعنا الشرقي عبر التاريخ، والتي كانت تحول دون ولادة الإنسان المفرد على قاعدة التطور الداخلي للمجتمع العربي بمعزل عن الاحتكاك بالغرب، وذلك على كافة المستويات والصعد:

— فعلى الصعيد الاقتصادي، تميّز النظام الاقتصادي العثماني الذي كنا جزءاً منه حتى عهد قريب، بغياب الملكية الفردية للأرض، واحتكار هذا الشأن من قبل الدولة المركزية التي كانت تقطع الأرض لولاة أو لعصبيات محلية لفترة محدودة، وهو نظام الديرليك ثم نظام الالتزام المقاطعجي الذي لا يسمح بنمو قوة اقتصادية مستقلة خارج نطاق الدولة المركزية. ولم يتم إدخال الملكية الفردية على هذا النظام الاقتصادي إلا في أواخر العهد العثماني وبفعل التغلغل الأوروبي في جسم الإمبراطورية العثمانية.

— وعلى الصعيد السياسي، تميّز النظام السياسي العثماني بتمركز السلطة في شخص السلطان، يسانده في الحكم جيش إنكشاري من أصل مسيحي مقتلع الجذور من عصبيته الأصلية ويدين بالولاء للسلطان كجسم غريب عن المجتمع. ومن هذا الجسم تدرّج الولاة الذين يستتبعون العصبيات من خلال عائلات مقاطعجية. فالمواطن المفرد لا وجود له بالنسبة للدولة المركزية إلا من خلال عصبيته العائلية.

— على المستوى الفكري، بقي الفكر الديني الإسلامي مسيطراً، ومن خلاله يتم التعامل مع كتل دينية أخرى (أصحاب الكتاب والملل)، مما أعاق ولادة عقلانية إنسانوية كما في الغرب تضع الإنسان المفرد مكان الله.

أ ـ المثقف التقليدي:

ضمن هذا النظام الاقتصادي والسياسي والفكري انحصر دور المعرفة والثقافة برجل الدين، إنْ على صعيد أجهزة الدولة أو على صعيد المجتمع الأهلي حيث تشكل

تجمعات الملل متحدات فكرية يحتل رجل الدين داخلها موقعاً ثقافياً مميزاً خاصة أن محتوى المعرفة يتفرع من النص الديني نفسه. إنه المثقف التقليدي الملتصق بانتمائه البدائي العصبي، ولم يخرج بتكونه الفكري عن إطار الموروث من المعارف المتداولة ضمن بيئته. إنه بهذا المعنى مثقف لا يحتاج في تكونه كمثقف إلى قطيعة سوسيولوجية مع عصبيته لكي يتفردن، فهو جزء من جهاز إيديولوجي ديني ممتد الجذور داخل ملته يعيد إنتاج عقيدتها الفكرية وتماسكها الداخلي انطلاقاً من نص دينها المؤسس. إن عضوية هذا المثقف التقليدي تكسبه سلطة مستمدة من التحام الإيديولوجيا العملية المعيوشة الدينية داخل ملته، بالإيديولوجيا النظرية التي يمتلكها هذا المثقف كممثل للنص الديني. أما موقعه كمثقف من سلطة الدولة فإنه يتحدد انطلاقاً من حاجة الدولة إلى عصبيته في زمن الحرب، وإلى معارفه في زمن السلم. يقول ابن خلدون بهذا الصدد في «التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول»:

«إعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره. إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف، ما دام أهلها في تمهيد أمرهم، أشد من الحاجة إلى القلم. لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذٍ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد أهمل أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تعريفه، وتكون السيوف مهملة في مضاجع أغمادها، إلا إذا نابت نائبة أو دعيت إلى سدّ فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاهاً، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً وفي خلواته نجياً، لأنهم حينئذٍ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذٍ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره»[28].

(28) إبن خلدون: **المقدمة**.

«وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم للمنصور حيث أمره بالقدوم: أما بعد فإنه مما حفظناه من وصايا الفرس، أخوف ما يكون الوزراء إذا سكنت الدهماء. سنة الله في عباده، والله سبحانه وتعالى أعلم»[29].

ويمكننا استنتاجاً، القول بأن دور المثقف التقليدي إنما تحدده علاقة السلطة بالعصبيات، فلا وجود له خارج عصبيته زمن الحرب، ولا وجود له إلا من خلال السلطة في زمن السلم. إذ يمكننا أن نعقّب على أبي مسلم بالقول: «أخوف ما يكون المثقف إذا اشتدت الدهماء»، فينكفىء من بطانة السلطان إلى عصبيته البدائية، وفي كلتي الحالتين لا وجود له كمثقف مفرد، ولم يتوانَ ابن خلدون عن وصف المثقف بحاجب السلطان، مدللاً بذلك على أولوية السياسة على الفكر:

«قد قدمنا أن هذا اللقب كان مخصوصاً في الدولة الأموية والعباسية بمن يحجب السلطان عن العامة ويغلق بابه دونهم، أو يفتحه لهم على قدره في مواقيته. وكانت هذه منزلة يومئذٍ عن الخطط مرؤوسة لها، إذ الوزير متصرف فيها بما يراه. وهكذا كانت، سائر أيام بني العباس، وإلى هذا العهد، فهي بمصر مرؤوسة لصاحب الخطة العليا المسمى بالنائب».

«وأما في الدولة الأموية بالأندلس. فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم»[30].

ب - تقني المعرفة والمثقف الحديث:

إذا كان أوغست كونت قد وصل إلى مأزق نظري في تأسيس علم الاجتماع على أساس مفهوم مركزي هو مفهوم التضامن أو اللحمة الاجتماعية (Consen-sus Social) الذي لم يجد مرادفاً له في الواقع الأوروبي في القرن التاسع عشر الذي تميز بعملية فردنة تبلورت سياسياً مع الثورة الفرنسية واستكملت ضرب أشكال اللُحمة التي كانت سائدة في أوروبا الإقطاعية دون أن تؤدي إلى لحمة جديدة كان يتوخاها أوغست كونت، هذه الفردنة التي وصفها ماركس بدقة وحاول تفسيرها علمياً دون أن تتحقق مشاريعه الأوروبية في إقامة اللُحمة المستقبلية على قاعدة ديكتاتورية البروليتاريا، فإن أميل دوركهايم قد حاول فيما بعد الخروج من هذا المأزق النظري بالتخلي عن تأسيس علم المجتمعات - كل المجتمعات - إذ

---

(29) إبن خلدون: **المقدمة**.

(30) إبن خلدون: **المقدمة**.

قسّم موضوع هذا العلم - أي مفهوم التضامن أو اللُحمة - إلى نوعين يقابلهما نوعان من المجتمعات:

ـ التضامن الآلي (Solidarité Mécanique): أي اللُحمة التي تربط عناصر المجتمع التقليدي ما قبل الصناعي، المتجانس في قيمه وسلوكه، والطاغي في تآزره على عناصره المكونة (الأفراد). فالفرد في هذه المجتمعات يستمد قيمته ودوره من انتمائه إلى عصبية بدائية آلية تشكل واسطة علاقته بالدولة أو بالأفراد الآخرين من ضمن عصبياتهم ولا يستمد قيمته من تكونه ومعارفه الذاتية.

ـ التضامن العضوي (Solidarité Organique): أي اللُحمة التي تربط طوعاً أفراد المجتمع الصناعي الذي يقوم على أساس تقسيم العمل، والأفراد هنا يشكلون قيمة بحد ذاتهم على أساس المعرفة التي اكتسبوها في مسار فردنتهم عبر الخروج من الانتماء البدائي الآلي، وتوافقوا مع أفراد آخرين، تطوروا ضمن السياق نفسه، على التآزر ضمن إطار معارفهم المشتركة: نقابة أطباء، مهندسين، محامين، الخ...[31].

لا يهمنا هنا حل مشكلة دوركهايم في خروجه أو عدم خروجه من مأزق أسلافه، بقدر ما يهمنا متابعة هذا المفهوم المزدوج على صعيد مجتمعنا العربي ضمن مسار تفتت العصبيات القديمة - بالرغم من ممانعتها للتفتت - وبروز الفردنة على هامش الكتل الفاعلة، وذلك لرصد مسار تكوّن المثقف العربي الحديث بين حدّي الفردنة والعصبية، المفرد والجمع.

إن مسألة اصطدام المجتمع العربي بالغرب هي الأساس في ولادة المثقف العربي الحديث من بين صفوف تقنيي المعرفة. فإذا كان كل المجتمع العربي لم يبقَ على عصبيته، بل تمَّ خرقه من قبل الغرب، فإنه يمكننا القول أيضاً إن كل المجتمع العربي لم يتفردن، وحتى الشرائح التي تفردنت لم تنجح في تأسيس تكتلات جديدة بديلة للعصبيات القديمة (عائلة، عشيرة، طائفة)، بل تعايشت في سياق منطقها، وبهذا المعنى لا يمكن حصر دراسة مجتمعنا بجهاز الدولة الذي يتميز ببرانيته بالنسبة للعلاقات الفعلية القائمة داخل المجتمع الأهلي، كما لا يمكن حصر موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة بسلطة الدولة فقط. من هنا يمكن رصد لحظتين في مسار تكوّن المثقف العربي:

1 ـ لحظة الخروج على العصبية البدائية وتكوّن المثقف المفرد في قطيعة مع الإيديولوجيا العملية السائدة ومع مضامين الثقافة التقليدية الدينية.

(31) د. سهيل القش: «الفرد واللُحمة في استحالة علم الاجتماع»، **الفكر العربي**، عدد 38/37.

2 ـ لحظة الانـخراط في المجتمع مجدداً، إما لاحتلال موقع العصبية البدائية في السلطة وإما لتغيير بنية السلطة نفسها على قاعدة مشروع تغيير في المجتمع وفي الدولة.

فمع تغلغل العلاقات الرأسمالية الأوروبية في جسم المجتمع العربي، بدأ يطغى النظام التعليمي الغربي فارضاً مؤسسة المدرسة الحديثة والجامعة، على قاعدة مضامين معرفية وعلمية بحتة واجتماعية متعارضة في معظم الأحيان مع النظام التعليمي التقليدي ذي الطابع الديني. ومع نمو فئات تجارية محلية مرتبطة بشبكة العلاقات الأوروبية الوافدة، بدأت تندرج في شبكة هذه العلاقات فئات من تقنيي المعرفة الحديثة مرتبطة باحتياجات نشوء نماذج جديدة من الدول يتزاوج فيها النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحلية. وبذلك ولد تقني المعرفة العلمية والعملية ليشكل فئة النخبة الحديثة: طبيب، مهندس، محام، الخ.... ومن خلال منطق النظام التعليمي الغربي الجديد، كان لا بدّ من سلوك دروب المعرفة الجديدة على قاعدة عملية فردنة تشكل شرط إنتاج تقني المعرفة الحديث، وهذه الفردنة تفترض قطيعة «المتعلم» الجديد مع مجتمعه:

1 ـ على صعيد عصبيته البدائية، إذ إن اكتساب المعارف التقنية الغربية تفترض خروجه من دون عصبيته إلى شبكة علاقات مختلفة نوعياً ومتميزة بفردنتها.

2 ـ على صعيد مضمون المعارف التقليدية وكل ما يدخل في إطار التراث الشعبي المعيوش أو الإيديولوجيا العملية؛ فتقني المعرفة الحديثة يجد نفسه في قطيعة مع جذوره التراثية ومع مضامين الإيديولوجيا الشعبية العملية، وذلك من ضمن سياق تكوّنه كمثقف مفرد. بهذا المعنى يكون نشوء المثقف الحديث ملازماً لخروجه من مجتمع المغلوبين لكي يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقني في خدمة السلطة الجديدة.

إن هذه الحركة الأولى التي ترسم خروج تقني المعرفة من المجتمع التقليدي في تكوّنه كمثقف مفرد، تضعه بعد تكوّنه في قطيعة مع المجتمع التقليدي وكتل العصبيات من جهة، كما تضعه على طريق تَسلُّق معابر السلطان الحديث الذي يحتاج لأمثاله. ولكن حجابة السلطان الحديث بابهـا ضيّق فلا يتسـع لجميع المثقفين والتقنيين، ولا يتسع لطموحاتهم في السلطة خاصة في مرحلة «اشتداد الدهماء»، فيجد هذا التقني نفسه أمام خيارات جديدة:

1 ـ إعادة الانخراط في العصبية البدائية والتخلي عن مرحلة الفردنة كنزوة شباب كان لا بدّ من المرور على ضفافها في سياق التحصيل العلمي؛ ذلـك أن

السلطان الحديث في بلادنا لم يتحول إلى سلطة حديثة، بل بقي يتعامل مع كتل العصبيات التي لا وجودَ سياسياً للتقني خارجها. وهذا ما نشهده من رصد حركة «المتعلمين» الذين بدّلوا أسماءهم وأقنعتهم على امتداد الحرب الأهلية ليستقروا كلٌ داخل طائفته وعشيرته وعائلته كتقنيين «ناضجين» سياسياً اكتشفوا طريق السلطة الواقعية وتركوا جانباً مغامرات التغيير.

2 ـ أو تمرّد إيديولوجي ثقافي سلبي يقذف بالتقني الحاجب على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع التقليدي ضمن حركة تهميش جديدة تضعه بمعزل عن المجتمع التقليدي وفي طلاق مع الإيديولوجيا الشعبية العملية التي لم تلحظها كتبه ومعارفه الطليعية[32].

3 ـ وأخيراً، تمرّد سياسي إيجابي (وهو الأصعب) يحاول أن يتخطى النقد الفكري السلبي ضمن حركة عكسية للتواصل مجدداً مع الإيديولوجيا العملية السائدة في مجتمع المغلوبين ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة. إن هذا التمرد الإيجابي يكتسب بعده السياسي الفاعل من تمرّد آخر يقع خارجه ويحتويه، وهو تمرّد الجماهير، وهذا الانخراط الجديد لإعادة اللُحمة المفقودة بين الإيديولوجيا الشعبية العملية والمعارف النظرية التي يحملها المثقف المتمرد، تعكس مشكلة هذا المثقف في إيجاد صيغ هذا التواصل، وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها.

إن مسار تحقيق عضوية المثقف المتمرد يعكس هذا التناقض بين الإيديولوجيا النظرية التي تحاول الانخراط في إيديوئوجيا «شعبية» عملية غالباً ما يكون طابعها دينياً، وهذا الانخراط لا يهدف إلى ترك المغلوبين البسطاء في مستوى الحكمة الشعبية البدائية التي يدينون بها كفلسفة عملية، وإنما يسعى إلى قيادتهم نحو رؤية شاملة وأرقى للعالم. ولكن هذه القيادة تطرح جدلاً واسعاً خاصة في لبنان الحرب الأهلية، الذي شهد ما شهد من تبدّل مواقع المثقفين وتنقلهم بين النصوص بالسهولة نفسها التي يتنقلون بها بين السلاطين وأمراء الطوائف والعشائر.

فالسمة الغالبة للمثقف اللبناني تتميز بانتماءات مؤقتة لنصوص تتراوح بين الماركسية والكيانية والإسلام، فهو كفلسفة هيغل، يأتي بعد الحدث. كيف لا، وهو سليل البدعة اللبنانية الفذة التي أوجدت «المدبّر» كأول مثقف لبناني ساهم في انتقال الغلبة من الدروز إلى الموارنة، و «المدبر» هنا وظيفته «تدبير» أطفال الأمراء

---

(32) د. سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**، دار الحداثة، بيروت، 1980.

في جبل لبنان ودفعهم نحو اعتناق الدين المسيحي. إنه «المدبّر» الثقافي اللبناني في تغيير دين السلطة الذي مارسه مدبرو الأمراء المشهورون في تاريخ جبل لبنان. وهذا النوع من المثقفين يستحق دراسة شاملة قد تلقي ضوءاً جديداً على علاقة «مثقف التدبير» بالسلطة في لبنان.

خلاصة القول: إن علاقة المثقف بالسلطة في لبنان تطرح موضوعاً قديماً قدم علاقة الفيلسوف بالحاكم. فإما أن يكون الفيلسوف حاجباً للسلطان (أرسطو والإسكندر، ابن خلدون وملوك الطوائف، مكيافللي وعائلة Médicis، ومجمل السفسطائيين). أو أن يكون شاهداً لعصره وجوهره الاعتراض على السلطات كل السلطات، وهذا ما أكد عليه انتحار سقراط بأن الفلسفة أكبر من أن تحتويها سلطة، وقد تكون أهم الفلسفات تلك التي تحررت كلياً من فلسفة السلطة والتي لا تتحول في اعتراضها على السلطة إلى سلطة جديدة. يقول نيتشه بهذا الصدد: «... حذارِ وأنت تحارب الوحوش أن تتحول إلى وحش مثلهم».

إن إدخال الذاكرة، المكتوبة لدى سكان الجبل قد ساعد في تبرير التنظيم الطائفي وتقويته. «فعند الموارنة، استعان التبرير الطائفي بتأكيدات عاطفية عبرت عن الهم القائم على تدعيم قيادة الطائفة ولُحمتها. ولهذه الغاية تمت صياغة نصوص هي عبارة عن مزيج من البلبلة والخرافة، لإثبات أن بطاركة الموارنة هم الخلفاء الشرعيون الوحيدون لبطرس الرسول، مؤسس كنيسة أنطاكية، ولبطاركة أنطاكية الأوائل، وذلك للبرهنة على استمرارية هذه الطائفة في أرثوذكسيتها. وبالتالي للتدليل على قدم وعراقة علاقاتها بالغرب المسيحي؛ هذا وقد أضيف إلى هذه الهموم مؤخراً هم خلق انتماء إلى سكان فينيقيا القدامى. إن هذه النصوص ما زالت حتى يومنا هذا تحرك انفعالاً جماعياً حيث يتم التعبير عن السمات الفريدة للطائفة، عن إيمانها وعن مقولات استقلالها»[1].

بهذه العبارات يعبر دومينيك شوفالييه «Dominique Chevallier» عن الصعوبة التي يعاني منها الباحث في التاريخ في قراءة تاريخ لبنان قراءة علمية، والتي تحتم عليه أن يحافظ على مسافة من الموضوعية النقدية بالنسبة لمختلف القراءات المتداولة حول تاريخ لبنان بين مختلف الطوائف والقوى السياسية؛ خاصة إذا كان الباحث التاريخي يميز بين التأريخ ـ سرد الوقائع

---

(1) Dominique Chevallier: **La Société du Mont - Liban à L'époque de la révolution Industrielle en Europe,** éd, Paul Geuthner, Paris, 1971, P. 16.

دون محاولة تفسيرها أو التطرق إلى ترابطها ـ والتاريخ بمفهومه العلمي الشامل الذي ينطلق من الوقائع محاولاً كشف منطق تسلسلها.

إن أول ما يلفت نظر الباحث في تاريخ لبنان الحديث، هو تعدد قراءات هذا التاريخ تعدد الطوائف والقوى السياسية، بشكل يؤدي إلى خلاف جذري في زاوية النظر التي تتم عبرها قراءة المنعطفات التاريخية الكبرى من قبل هذه الطائفة أو تلك، أو تقويم شخصيات لبنان التاريخية ودورها في تاريخ لبنان. إن هامش التناقض والتعارض كبير جداً بالنسبة لمرحلة حكم الأمير بشير الشهابي الثاني مثلاً، بالنسبة لزاوية النظر التي تتناول تلك المرحلة؛ ففي حين ينظر إليه مؤرخو الموارنة على أنه بطل لبنان «القومي» و «مؤسس» الدولة الحديثة، نجد أن مؤرخي الدروز والمسلمين ينظرون إليه نظرة سلبية؛ إذ يعتبرونه مسؤولاً عن اختلال التوازن الذي حصل في جبل لبنان في القرن التاسع عشر وأدى إلى انتقال الغلبة والسلطة من الدروز إلى الموارنة؛ هذا بالإضافة إلى كونه قد تنكر لدينه الإسلامي (سُنّي) واعتنق الدين المسيحي. إن هذا المثل، من بين عدة أمثال يمكن الإشارة إليها، يؤكد ملاحظتنا حول النزاع القائم بين مختلف الطوائف والقوى في لبنان بالنسبة لتاريخ بلادنا. ومن خلال تعدد وجهات النظر في كتابة تاريخ لبنان، يمكن أن نحصر هذه القراءات المتعددة بأربع:

القراءة الاستشراقية ـ القراءة الكيانية اللبنانية ـ القراءة الماركسية ـ القراءة الإسلامية.

ولا بد من استعراض هذه القراءات ونقدها على أساس أنها قراءات إيديولوجية تبريرية تقف عائقاً في وجه أية كتابة موضوعية حول تاريخ لبنان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

المراجع

- د. سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- د. سهيل القش: «الذين لا يبدلون اسماءهم»، **السفير**، 22 شباط، 1986.
- د. سهيل القش: «الفرد واللّحمة في استحالة علم الاجتماع»، **الفكر العربي**، عدد 37 - 38.
- ابن خلدون: **المقدمة**.

— Said (Edward): **L'orientalisme. L'orient créé par L'occident,** éditions du seuil, 1980.

— Debray (Régis): **Le Scribe. Genèse du Politique,** éditions Grasset, 1980.

— Sartre (Jean - Paul): **Plaidoyer pour les intellectuels. In situations VIII,** éd. NRF, 1972.

— Weber (Max): **L'éthique protestante et L'Esprit du Capitalisme,** éd. Plon.

— Althusser (Louis): **Idéologie et Appareils Idéologiques D'Etat.** in **La Pensée,** N: 150.

— Gramsci (Antonio): **Oeuvres Complètes,** éd. NRF.

— Establet (Roger): **L'École Capitaliste en France,** éd. Maspero.

— Lénine (V): **Que Faire?**

— **Sofri (Adriano): Quelle Avant - Garde? Quelle Organisation?** in **les Temps Modernes,,** N: 279. Octobre, 1969.

— Mao - Tsé Toung: **Quatre Essais Philosophiques.**

— **Foucault (Michel): Vérité et Pouvoir.** in **L'Arc,** N: 70. (La Crise dans la Tête).

— Marx (Karl): **Grundrisse. Les Fondements de la Critique de L'Éconmie Politique,** éd. Anthropos.

— Al - Kache (Souheil): **Convaincre: Discours de Répression.** Thèse de Dactorat D'État en Philosophie, 1979.

النصّ الاستشراقي

ا ـ نشوء النص:

إذا كان الاستشراق يعبر عن اهتمام المجتمعات الغربية (الأوروبية) بالمجتمعات الشرقية، فإن هذا الاهتمام قديم قدم الاحتكاك بين الحضارات والمجتمعات؛ وفيما يختص باحتكاكات الحضارة الغربية الأوروبية بالمجتمع الشرقي الإسلامي بشكل خاص قد تبلورت عبر سبل ومعابر تاريخية نقلت حضارة الشرق إلى الغرب، مما أدى إلى اهتمام الغرب بدراسة علوم الشرق وآدابه وفنونه ولغاته وأديانه وساعد على نشأة نوع معين من الاستشراق يقع خارج مفهومنا الحالي للاستشراق المرادف لمشروع سلطة يحمله المجتمع الغالب (الغربي) ويسعى إلى تدبير شؤون المجتمع المغلوب (الشرقي)، فتصبح المعرفة الاستشراقية الحديثة مواكبة لموازين قوى جديدة بين الشرق والغرب لم تكن هي إياها في حقبات الاحتكاك السابقة المحصورة بأربع:

1 ـ حقبة احتلال العرب للأندلس.

2 ـ حقبة احتلال العرب لصقلية.

3 ـ حقبة انتصار المسلمين على الصليبيين.

4 ـ حقبة الانتصارات العثمانية على بيزنطية واحتلال القسطنطينية.

حيث كان الشرق (الإسلامي أساساً) في هذه الحقبات في موقع الغالب والسلطة الغالبة، وهذا الموقع السلطوي كان يضع الشرق في موقع الفاعل بالنسبة

للآخر والحامل للتراث العلمي الشرقي والإغريقي ينقله للغرب عبر هذه الحقبات. في حين أن الاستشراق الحديث الذي نحن بصدده هو الذي يتخذ من أواخر القرن الثامن عشر نقطة محددة لانطلاقه. إنه الاستشراق الحديث بما هو أسلوب غربي في المعرفة للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه من حيث هو موضوع للدراسة.

يقول أدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»: «تاريخياً وثقافياً، ثمة فرق كمي، كما أن ثمة فرقاً نوعياً، بين الانشباك الفرنسي البريطاني في الشرق، وانشباك أية دولة أوروبية وأطلسية أخرى - حتى مرحلة الهيمنة الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية. ومن ثم فأنْ يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث، رئيسياً وإنْ لم يكن حصرياً، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسي، مشروع تضم أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه: الهند وشرقي المتوسط بأكملها، ونصوص الكتاب المقدس وأقانيم الكتاب المقدس، وتجارة التوابل، والجيوش الاستعمارية والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين، وقدراً ضخماً من تراث البحث، وأعداداً لا تحصى من الخبراء، والمساعدين الشرقيين، وجهاز أستاذية شرقية، وكوكبة من الأفكار الشرقية، (الاستبداد الشرقي، الأبهة الشرقية، القوة الشرقية، الحواسية الشرقية) وعدداً كبيراً من الملل والفلسفات والحكم الشرقية المدجنة للاستخدام المحلي الأوروبي - في قائمة يمكن أن تمدد إلى ما لا نهاية. والنقطة التي أثيرها هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق، والذي لم يكن في الحقيقة ليعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقانيم الكتاب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أميركا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم. ومن ذلك التقارب ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية أو فرنسية أو أميركية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسميها استشراقية»[1].

لا بد إذن، لاستيعاب المحتوى الإيديولوجي للنص الاستشراقي بصيغته البريطانية والفرنسية، من ردّ هذه المعرفة الاستشراقية إلى الاستراتيجية السلطوية التي كانت تعتمدها كل من بريطانيا وفرنسا لاقتسام النفوذ والسيطرة

(1) ادوارد سعيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981 (مترجم).

على الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر وهـو ما أطلق عليـه في السياسة الدولية بالمسألة الشرقية.

ضمن هذا السياق نجد أن استراتيجية كل من بريطانيا وفرنسا للاستيلاء على الإمبراطورية العثمانية لم تكونا متطابقتين في الرؤية البعيدة التي تحكم كلاً منهما. ذلك أن الاستراتيجية البريطانية كانت تسعى، على الأقل في بدايتها، إلى السيطرة على السلطة المركزية داخل الإمبراطورية العثمانية من خلال الاستيلاء على الجيش والأجهزة الإدارية والاقتصادية، وبذلك تتم لها السيطرة على مجمل الإمبراطورية دون أن تدخل في تأليب العصبيات الداخلية وسلطات الأطراف في وجه السلطة المركزية. إنها الاستراتيجية نفسها التي اعتمدتها بريطانيا تجاه إيران في عهد عائلة الخاجار واستطاعت من خلالها أن تمسك السلطة المركزية عبر شخص الشاه وتتحكم بمصير إيران حتى منتصف القرن العشرين، خاصة بعد أن خرجت روسيا ـ إثر ثورة 1917 ـ من حقل منافسة بريطانيا على النفوذ في إيران.

هذا في حين نرى أن الاستراتيجية الفرنسية تجاه الإمبراطورية العثمانية كانت تقوم على مساندة العصبيات المحلية والأقليات القومية في وجـه السلطة المركزية، وذلك ضمن خط تجزئة وبلقنة الإمبراطورية وتفتيتها إلى عدة دويلات مستخدمة في ذلك كافة التناقضات الداخلية التي من شأنها إضعاف السلطة المركزية وتطويقها عبر الأطراف. وهذه هي الاستراتيجية التي انتصرت في نهاية المطاف وفرضت نفسها حتى على بريطانيا في نهاية القرن التاسع عشر.

تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى فصل من كتاب «الأمير» لمكيافللي. يتساءل فيه حول الأسباب التي حالت دون نهوض مملكة داريوس بعد موت الإسكندر الذي احتلها؛ إذ يميز مكيافللي بين نوعين من الإمارات: الإمارة التي يحكمها أمير مطلق، وكل ما حوله، إن هم إلا عبيد له، بمن فيهم الوزراء الذين ينعم عليهم بإمكانية مساعدته في حكم مملكته؛ أو الإمارة التي يحكمها أمير وإلى جانبه كبار القوم الذين لا يحكمون بفضل الأمير وإنما بسبب تمتعهم بحق يستمدونه من عراقة نسبهم؛ إن لهم مقاطعات ورعايا يعترفون برئاستهم ويكنـون لهم عطفاً خـاصاً. إن تـركيا وفـرنسا يمثـلان النموذجـين لهذين النـوعـين من الحكم. فالإمبراطورية العثمانية يحكمها سيد واحد محاط بعبيد؛ وهو يقسم مملكته إلى عدة سناجق يعيّن عليها ولاة بإمكانه تغييرهم حسب ما يرتئي. في حين أن ملك فرنسا محاط بمجموعة من قدامى النبلاء الذين لهم أتباع ورعايا يعترفون بهم ويخضعون لهم، كما يتمتعون بصلاحيات لا يستطيع الملك حرمانهم منها دون التعرض للخطر.

وإذا ما نظرنا في هذين النوعين من الحكم نجـد من الصعوبـة بمكان الاستيلاء على مملكة كالإمبراطورية العثمانية؛ لأن من يريد الاستيـلاء عليها، لا يمكنه أن يعتمد على أطراف داخلية قد تتحالف معه بسبب تناقضها مع السيد الأوحد؛ لذلك لا بد لمن يريد الاستيلاء على هكذا مملكة أن يسعى إلى الاهتمام برأس السلطة لا بأطرافها، وحين يقيض له أن يهزم رأس السلطة، يمكن له أن يستقر في الداخل إلى ما شاء الله دون أن يخشى تقلّب الأطراف الداخلية ضده؛ وهذا يشكل نقيضاً لمملكة فرنسا التي يسهل الدخـول إليها عبـر تناقضـاتها الداخلية ولكن يصعب البقاء فيها لنفس الأسباب[1].

بهذا المنظار يمكن القول إن ملاحظات مكيافللي حول الإمبراطورية العثمانية تنطبق إلى حد كبير على الاستراتيجية البريطانية التي كانت تسعى إلى السيطرة على رأس السلطة المركزية داخل الإمبراطورية، ولكن مجرى الأحداث أدى إلى انتصار الاستراتيجية الفرنسية القائمة على التجزئة والبلقنة والتفتيت كما رأينا.

ضمن هذا الإطار نجد أن اهتمام الاستشراق البريطاني في القرن التاسع عشر منصب بالدرجة الأولى على العنصر الغالب داخل الإمبراطورية العثمانية، وهو العنصر الإسلامي السني؛ في حين أن الاستشراق الفرنسي في الفترة نفسها، نجده منهمكاً في نبش العصبيات المحلية وإعادة إحياء تاريخ الأقليات الإتنية والقومية والدينية في محاولة لتفتيت اللُحمة الداخلية وتأليب السلطات المحلية في وجـه المركز. من هنا جاء النص الاستشراقي الفرنسي يخاطب كل سلطة محلية بلغتها «الخاصة» مؤسساً لها تاريخاً لخصوصيتها معزولاً عن التاريخ العام. وهكذا خاطب نابوليون بونابرت أهالي مصر إبان الحملة الفرنسية مثلاً:

«بسم الله الرحمن الرحيم، لا إله إلا الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه. من طرف الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية، السر عسكـر أمير الجيوش الفرنساوية بونابرته يعرف أهالي مصر جميعهم أن من زمـان مديـد الصناجق الذين يتسلطون في البلاد المصرية يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية ويظلمون تجارها بأنواع الإيـذاء والتعدي، فحضـرت الآن ساعـة عقوبتهم وأخرنا من مدة عصور طويلة هذه الزمرة المماليك المجلوبين من بلاد الابازة والجراكسة يفسدون في الإقليم الحسن الأحسن الذي لا يوجَد في كرة الأرض كلها، فأما رب العالمين القادر على كل شيء فإنه قد حكم على انقضاء دولتهم. يا أيها المصريون، قد قيل لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة

(1) نيقولو مكيافللي: الأمير.

دينكم فذلك كذب صريح فلا تصدقوه، وقولوا للمفتـرين إنني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين، وإنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن الكريم العظيم، وقولوا أيضاً لهم إن جميع الناس متساوون عند الله وإن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء حسن فيها من الجواري الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة؛ فإن كانت الأرض المصرية التزاماً للمماليك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم؛ ولكن رب العالمين رؤوف وعادل وحكيم. ولكن بعونه تعالى من الآن فصاعداً لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الـدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها؛ وسابقاً كان في الأراضي المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر وما أزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المماليك. أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجربجية وأعيان البلد، قولوا لأمتكم إن الفرنساوية هم أيضاً مسلمون مخلصون وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وضربوا فيها كرسي البابا الذي كان دائماً يحثّ النصارى على محاربة الإسلام، ثم جزيرة مالطا وطردوا منها الكواللرية الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين، ومع ذلك الفرنساويـة في كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثماني وأعداء أعدائه أدام الله ملكه، ومع ذلك أن المماليك امتنعوا من إطاعة السلطان غير ممتثلين لأمره فما أطاعوا أصلاً إلا لطمع أنفسهم؛ طوبى ثم طوبى لأهالي مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم وتعلو مراتبهم، طوبى أيضاً للذين يقعدون في مساكنهم غير مائلين لأحد من الفريقين المتحاربين فإذا عرفونا بالأكثر تسارعوا إلينا بكل قلب، لكن الويل ثم الويل للذين يعتمدون على المماليك في محاربتنا فلا يجدون بعد ذلك طريقاً إلى الخلاص ولا يبقى منهم أثر»[1].

من خلال هذا الخطاب الذي وجهه نابوليون بونابرت إلى شعب مصر نرى أن النص الاستشراقي يعبر عن الإيديولوجيا والمعـرفة التي واكبت مشـروع السيطرة الغربية على الشرق، فهو يحدد نفسه من داخل الإسلام في طرف من أطراف الإمبراطورية العثمانية. ويدرج مبادىء الثورة الفرنسية في تطابق مع المرتكزات الإسلامية لطرد السلطة المركزية خارج تحالف الدين الإسلامي (اللغة المحلية) و «العقل» الغربي. إن هذا النص الاستشراقي لم ينشأ من العدم ولم

(1) الشيخ عبد الرحمن الجبرتي: **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، الجزء 2، دار الفارس، ص 182.

يكن يخاطب الفراغ. فالنص الاستشراقي الفرنسي الذي تبلور في مصر مع حملة بونابرت تشكل من خلال النظام المعرفي السائد لدى الآخر وتبنّى اللغة التي يفهمها المغلوب (شعب مصر) محاولاً إدراج هذا التاريخ الخاص ضمن شمولية حضارة الغرب التي باسمها يسمح لنفسه بأن يسمي ويكتب تاريخ الآخر[1]. ولا يمكن قراءة النص الاستشراقي الفرنسي في خطاب نابوليون بمعزل عن التناقض الذي كان يحكم حركة التمركز التي تسعى إلى ترسيخها السلطة المركزية العثمانية وحركة التفلت التي تنحو إليها العصبيات المحلية في الأطراف. ففي الولايات البعيدة عن السلطة المركزية، مالت موازين القوى إلى ترجيح العناصر المحلية على العناصر المركزية، ففي مصر إبان حملة نابوليون بونابرت، كان المماليك قد استعادوا نفوذهم وأصبح زعماؤهم الحاكمين الفعليين.

وقد أدى هذا الوضع إلى ازدياد نفوذ العلماء المحليين الناطقين بلغة الشعب خاصة في القاهرة حيث لعب الأزهر دور نقطة تقاطع الحركات الجماهيرية. من هنا، كان تشكّل النص الاستشراقي محكوماً بمقاييس من خارج الإيديولوجيا، ومن هنا، جاء تنوعه في قراءة تاريخنا. فهو في مصر نراه يتلبس لغة الإسلام، بينما نراه في أطراف أخرى - في لبنان مثلاً - من الإمبراطورية العثمانية يتحول إلى نص للأقليات الدينية المناوئة للإسلام والمؤكدة على تمايز هذه الأقليات عن الحضارة الإسلامية وتواصلها مع حضارة الغرب. وبحركة موازية نرى أن الرد النقيض على النص الاستشراقي كان يلجأ دائماً إلى الإسلام للتأكيد على اللحمة الداخلية المهددة بالتفكك[2].

من خلال ذلك، يمكننا أن نلمس تنوع استراتيجيات النص الاستشراقي في كتابة وقراءة تاريخنا، وأن ندرك وسط هذا التنوع الثوابت أو المسلمات الإيديولوجية التي تشد هذا النص في تماسك منطقي داخلي ضمن إطار مشكلة مركزية بدأت تطرح نفسها من خلال احتكاك مجتمعنا بالحضارة الغربية وبالفكر الغربي.

II - محتوى النص:

مهما يكن من أمر اختلاف استراتيجيات النص الاستشراقي بين منطقة وأخرى في أطراف الإمبراطورية العثمانية، فإننا نستطيع ملاحظة مسلمات وثوابت

---

(1) د. سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، ص 17.

(2) د. سهيل القش: المرجع نفسه، ص 18.

تحكم مجمل التوجه الاستشراقي الفرنسي في القرن التاسع عشر، وهي حصيلة التطور التاريخي الذي مرّ به التاريخ الغربي منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر في عهد النهضة. إن وعي المستشرق لتاريخه الأوروبي رسم له حقل قراءته لتاريخنا الشرقي بعملية إسقاط التاريخ الأوروبي على الشرق. وبذلك يتحدد عصر النهضة الأوروبية بحركتين متلازمتين:

1 ـ حركة إعادة اكتشاف الماضي الإغريقي (العصور القديمة) كمصدر لرأب الانقطاع الذي ساد علاقة الحاضر الأوروبي بماضيه الإغريقي على امتداد القرون الوسطى، وهو انقطاع يعود إلى سيطرة الفكر الديني المسيحي في ظل هيمنة الكنيسة.

2 ـ وحركة أخرى تضرب الديكتاتورية الفكرية للكنيسة الكاثوليكية فتعتنق معظم الشعوب الجرمانية الإصلاح البروتستانتي، في حين تشهد الشعوب اللاتينية حركة عودة إلى الفلسفة الموروثة عن العرب والمدعمة بالتعرف الحديث على الفلسفة الإغريقية.

وهاتان الحركتان، بترسخهما، مهدتا السبيل إلى تبلور مادية القرن الثامن عشر وتطورية القرن التاسع عشر، وكونتا المناخ الفكري، منذ الثورة الفرنسية، الذي حكم نظرة أوروبا إلى داخلها وإلى خارجها[1].

وهكذا يمكن التعبير عن مراحل التاريخ الأوروبي بثلاث حقبات:

1 ـ العصر القديم ـ النموذج الإغريقي.

2 ـ العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة.

3 ـ النهضة وإعادة التواصل مع النموذج الإغريقي.

من هنا تحكمت هذه المسلمات حول تاريخ أوروبا، بنظرة أوروبا إلى خارجها، وبالتالي بتكوّن محتوى النص الاستشراقي الفرنسي في قراءته لتاريخنا؛ إذ قام النص الاستشراقي بعملية إسقاط وتكرار تاريخ أوروبا على تاريخ بلادنا، فبدا له أننا لسنا شعوباً بدائية نظراً لاحتكاكنا في فترة تاريخية معينة بالنموذج الحضاري الإغريقي ـ أم الحضارات ـ وهو الجذر المشترك الذي يجمعنا بالتاريخ الأوروبي في العصر القديم؛ وإذا كان ثمة انقطاع قد حصل في تاريخنا عن

(1) F. Engels: **Dialectique de la Nature**, E. S.

النموذج الإغريقي، فإنما مرده - على غرار أوروبا التي انقطعت في العصور الوسطى بسبب الدين المسيحي وسيطرة الكنيسة - إلى الإسلام الذي أدخلنا في غياهب العصور الوسطى: «الانحطاط» هو المرادف الشرقي لديكتاتورية الكنيسة الفكرية في القرون الوسطى في أوروبا. مع فارق أن النهضة في أوروبا جاءت مبكرة نتيجة تطور داخلي نقلها من ظلام العصور الوسطى إلى أنوار فلسفة «التنوير»، في حين أن مجتمعنا قد افتقد إلى الدينامية الداخلية لكي يتجاوز «انحطاطه»، وبذلك كانت نهضته نتيجة طبيعية لاحتكاكه المتأخر بأوروبا الناهضة؛ وبهذا المعنى جاءنا الغرب في القرن التاسع عشر ليس فقط كحاضر مستجد أسقط على تاريخنا، بل كمشروع تصالح وتواصل مع ماضينا الإغريقي بالذات، وهذا التصالح هو الذي سبقنا إليه الغرب في نهضته. وبذلك يكون حضور الغرب في «انحطاطنا» هو استعادة للنموذج الإغريقي (مرجع الحضارة العالمي)، والذي انقطعنا عنه بسبب دخولنا في غياهب الإسلام[1].

هذا النص الاستشراقي الإيديولوجي المرجعي يُؤدي إلى تحديد نقطة البداية الحديثة في تاريخنا المعاصر وإلى تحقيب للمراحل التي مرّ بها تاريخنا منذ بداية احتكاكنا بأوروبا. إنه الغالب الذي يملك حق تسمية المغلوب وكتابة تاريخه على صورته ومثاله.

III - التحقيب:

انطلاقاً من هذه الرؤية العامة، ينطلق النص الاستشراقي الفرنسي من نوعين من التناقضات لكي يبرز تمايزاتها عن السلطة المركزية:

1 - تناقضات داخل الإسلام: إذ يولي أهمية خاصة لكل الفرق والملل الإسلامية غير السنية، ويساهم في إبراز خصوصيتها وتاريخها المستقل.

2 - تناقضات مع الإسلام: إذ يؤكد على خصوصية الأقليات الدينية المسيحية وتمايزها عن الحضارة العربية الإسلامية، محاولاً التنقيب عما يثبت تواصلها مع الحضارات السابقة للإسلام من فينيقية إلى فرعونية إلى أشورية وغيرها. ويرى في هذه الأقليات المسيحية في العصور الحديثة جسراً تعبر عليه الحضارة الغربية؛ إذ كان المسيحيون سباقين في تبنيهم لأسس الحضارة الغربية وانخراطهم فيها.

من هذا المنطلق، تتم قراءة تاريخ لبنان على أنه ملجأ للأقليات المسيحية

---

(1) د. سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**، مرجع سابق.

والإسلامية الهاربة من حكم الأكثرية السنية المتمثلة بالحكم العثماني في التاريخ الحديث. من هنا، راح النص الاستشراقي الفرنسي يعطي لبعض تحركات ومشاريع مقاطعجيي وأمراء الجبل في لبنان طابع الحركات الاستقلالية «الوطنية» و «القومية» الساعية إلى تأسيس دولة مستقلة حسب النموذج الأوروبي للحكم.

«بعد موت أبيه الذي قتل غدراً عام 1544 على يد والي دمشق، أقسم الأمير قُرقُماز على مناوأة العثمانيين إلى الأبد. فبعد مأساة عين صوفر، يمكن أن نستشف ما ستكون عليه مشاعر الحفيد (فخر الدين الثاني). فحياة هذا الأخير تختصر بأنها كانت حرباً لا هوادة فيها ضد جلادي عائلته، ونضالاً لا يهدأ في سبيل استقلال لبنان بالرغم من النفي والهزائم التي تعرض لها»[1].

وبذلك يعتبر الأب هنري لامنس اليسوعي أن فخر الدين المعني الثاني هو أول من فتح لبنان الكبير على النهضة الأوروبية من خلال منحىً استقلالي «وطني» في وجه السلطة المركزية، ويذهب إلى حد التساؤل حول دين الأمير فخر الدين المعني الثاني:

«إن مساعده الأساسي الذي كان بمثابة رئيس وزارته كان الماروني أبو نادر الخازن. ولم يستطع أتباعه تحديد معتقده الديني درزياً أم مسلماً. وأثناء المرض الخطير الذي ألمَّ به، قد يكون سُمح لأحد الكهنة بأن يعمده»[2].

انطلاقاً من النموذج الأوروبي، يتناول النص الاستشراقي الفرنسي تاريخ لبنان على أنه مجموعة من الحضارات المتعددة التي لم يستطع أن يصهرها في بوتقته، وبالتالي، فإن الأقليات الدينية المسيحية هي المؤهلة لكي تتمثل النموذج الأوروبي وتتجاوب مع مؤسسات الغرب الحديثة في كافة الميادين. السياسية والتعليمية والإدارية والاقتصادية والعسكرية. ورغم الانقطاع الذي أحدثه في هذا المسار غياب الأمير فخر الدين المعني الثاني وقمع حركته الاستقلالية المدعومة أوروبياً، فإن هذا المسار سوف يستأنف بشكل أوسع في القرن التاسع عشر على يد الأمير بشير الشهابي الثاني الذي يعتبر بالنسبة للنص الاستشراقي الفرنسي المؤسس الثاني بعد الأمير فخر الدين لدولة لبنان الحديث على قاعدة الاندراج في العلاقات الأوروبية الوافدة. وهنا نجد تطابقاً مذهلاً بين النص الاستشراقي الفرنسي والسياسة الفرنسية المعتمدة منذ القرن التاسع عشر بالنسبة للإمبراطورية العثمانية وللأقلية المسيحية في جبل لبنان.

(1) Henri Lammens: **La Syrie. Précis Historique**, T 2. P. 80.

(2) Henri Lammens: **La Syrie. Précis Historique**. T 2. P. 81.

ومن هذا المنظور يصبح المقياس المعتمد في تقويم الحركات السياسية والقوى الاجتماعية في جبل لبنان هو مدى تقاطع هذه الحركات والقوى مع السياسة الفرنسية في سياق تفلّتها من السلطة المركزية العثمانية وسعيها نحو الاستقلال والانفصال عن الحكم الإسلامي على قاعدة اندراجها الحضاري في السياسة الأوروبية عامة وفي المشروع الفرنسي خاصة.

وبذلك يصبح النص الاستشراقي الفرنسي محازباً للموارنة في حربهم الأهلية ضد الدروز انطلاقاً من عام 1840 وحتى أحداث 1860، كما يدخل طرفاً إلى جانب الكنيسة وحركة الفلاحين عام 1858 في وجه العائلات المقاطعجية المارونية معتبراً أن هذه الحركة لها طابع تقدمي وتسعى إلى تقويض النظام المقاطعجي في جبل لبنان. كما ينظر هذا النص إلى الأمير فيصل وحركته نظرة متناقضة، فيتم تقويمه إيجابياً خلال الحرب العالمية الأولى حين يقوم بثورته ضد الأتراك عام 1916، ويدعم فرنسا وبريطانيا في حربهما ضد تركيا، بينما يصبح هو نفسه إقطاعياً رجعياً عام 1920 حين يطالب هاتين الدولتين بتنفيذ وعودهما التي أطلقتاها في إقامة دولة عربية موحدة برئاسته؛ وتتحول بالتالي مجمل الحركات المسلحة في سوريا ولبنان التي قامت في وجه الانتداب الفرنسي من عام 1920 إلى عام 1927 إلى حركات قطاع طرق تقف عقبة في وجه الحضارة الغربية التي يحملها الانتداب الفرنسي لهذه البلدان.

تجدر الإشارة في الختام إلى أن النص الاستشراقي الفرنسي الحديث قد خطا خطوات كبيرة في مجال البحث العلمي حول تاريخ لبنان على يد المستشرق الفرنسي دومينيك شوفالييه الذي خصص أطروحته في الدكتوراه لمجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا، وهو بحث في تاريخ لبنان يستند إلى وثائق لم تستعمل قبلاً مما يجعله مرجعاً في تاريخ لبنان الاجتماعي والسياسي، وذلك بالرغم من الملاحظات النقدية التي يمكن إيرادها بالنسبة لبعض التفسيرات والفرضيات الواردة في هذا البحث.

المراجــع

- أدوارد سعيد: الاستشراق ، المعرفة، السلطة، الإنشاء، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1981 (مترجم).
- د. عفاف صبرة: المستشرقون ومشكلات الحضارة.
- د. أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر.
- إبراهيم خليل أحمد: المستشرقون والمبشرون في العالم الإسلامي.
- إبراهيم عبد المجيد اللبان: المستشرقون والإسلام.
- أرنست رينان: دين الإسلام والعلم.
- غوستاف لوبون: حضارة العرب.
- حسين الهراوي: المستشرقون والإسلام.
- زكريا هاشم: المستشرقون والإسلام.
- محمد الدسوقي: الإسلام والمستشرقون.
- محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار. دار الفكر، بيروت، 1973.
- خالد وفروخ: التبشير والاستعمار.
- نجيب العقيقي: المستشرقون.
- الشيخ عبد الرحمن الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار.
- هاملتون جب وهارولد برون: المجتمع الإسلامي والغرب.
- سهيل القش: في البدء كانت الممانعة. دار الحداثة، بيروت، 1980.
- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية.
- موريس لومبار: الإسلام في فجر عظمته.
- نيقولو مكيافللي: الأمير.
- الأب هنري لامنس اليسوعي: تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من الآثار.

— Jean - Jasques Waardenburg: **L'Islam dans le Mirair de L'Occident.**
— Anowar Abdel - Malek: **L'Orientalisme en crise.**
— Maxime Rodinson: **Le marxisme et le monde musulman.**
— F. Engels: **Dialectique de la nature.**

— Henri Lammens: **La Syrie. Précis historique.**

— Dominique Chevallier: **la Société du Mont - liban à L'époque de la Révolution Industrielle en Europe.**

— Souheil Al - Kach: **Crise de L'Orientalisme.** Le cas de Dominique Chevallier.

— Ziegried Hunke: **Le Soleil d'Allah brille sur l'occident.**

النصّ الكيـاني

١ ـ نشوء النص:

إذا كانت بدايات ربط الطائفة المارونية بالبابوية وبالكثلكة قد بدأت بشكل كتابي مع جبرائيل بن القلاعي، الذي ولد في لحفد حوالى العام 1450 والذي دخل في سلك الآباء الفرنسيسكان وأقام في إيطاليا وأصبح عام 1507 مطران نيقوسيا حيث مات عام 1516؛ فإن كتابات جبرائيل بن القلاعي كانت تقتصر على الاجتهاد اللاهوتي الذي يحاول التأكيد على الأرثوذكسية الرومانية بين أبناء طائفته في وجه مذهب اليعاقبة السائد بينهم. وهناك شك في صحة نسخه للمخطوطات القديمة التي استند إليها في سبيل ذلك كما يقول عنه الأب جان باتيست شابو Jean - Baptiste Chabot الـذي يصفه بـأنه يـأتي «في المرتبـة الأولى بين المـزورين الموارنة»[1].

هذه المرحلة من العلاقة بين الطائفة المارونية وروما ومدرستها المارونية، اقتصرت اهتماماتها على الناحية اللاهوتية والعلاقة بالكنيسة والذي تبلور بشكل واضح في السينودوس الماروني الذي عقد في اللويزة عام 1736 والذي برز فيه سمعان السمعاني خريج مدرسة روما[2]؛ فإن الأساس في تكوّن النص الكياني المسيحي على الصعيد السياسي قد بـدأ يتبلور في كنف النص الاستشـراقي

---

(1) Dominique Chevallier: **La société du Mont - Liban à L'époque de la Révolution industrielle en Europe,** éd. Pàul Geuthner, Paris, 1971, P. 16 - 17.

(2) Pierre Dib: **Histoire de L'Eglise Maronite,** I, éd. La sagesse - Beyrouth, 1962, P. 176.

الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وضمن هذا الإطار يمكن القول إن النص الكياني المسيحي لم يقتصر على المسيحيين في لبنان بل كان له تأثيره واستقطاباته داخل بقية الطوائف والقوى اللبنانية؛ وهو قد مرّ بثلاث مراحل:

1 ـ مرحلة بدايات التلمذة على يد الاستشراق الفرنسي:

وهي المرحلة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى بداية الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان في نهاية الحرب العالمية الأولى. وقد تميزت هذه المرحلة بنشوء جمعيات علمية وسياسية في لبنان ومصر والمهجر وخاصة في فرنسا ضمن العديد من المثقفين المسيحيين اللبنانيين خريجي مدارس الإرساليات في لبنان، وقد كانت اللغة الفرنسية هي الطاغية في كتاباتهم نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:

ـ جمعية «الاتحاد اللبناني» في القاهرة، والتي تألفت «خوفاً من زوال الامتيازات التي يتمتع بها لبنان»[1]؛ وقد ضمت لجنة هذه الجمعية كلاً من: اسكندر عمون، داود بركات، أنطون الجميل، حبيب غانم، محمد تلحوق، حيدر معلوف، بشارة يواكيم، خليل أبي اللمع، بولس مسعد، حبيب يزبك، جرجس حنا؛ وقد أقرت نظامها الأساسي في القاهرة عام 1909.

ـ جمعية «الاتحاد اللبناني بالاسكندرية» وقد تألفت عام 1910 على غرار سابقتها وتحمل ذات الأهداف وضمت كلاً من: حبيب المعوشي، يوسف السودا، أوغست باشا، أديب وغيرهم[2].

ـ «الجمعية اللبنانية» في باريس، يرأسها شكري غانم وسكرتيرها خير الله خير الله. ومن أبرز كُتَّاب الجالية اللبنانية في فرنسا الذين انخرطوا في العمل السياسي في سبيل نشوء الكيان اللبناني من ضمن علاقات وثيقة بوزارة الخارجية الفرنسية:

ندرة مطران صاحب كتاب La Syrie de demain
جورج سمنة صاحب كتاب La Syrie

ميشال شيحا ـ صاحب المؤلفات العديدة، والذي لعب دوراً بارزاً في مرحلة الانتداب.

---

(1) بشارة خليل الخوري: **حقائق لبنانية**، الجزء الأول، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، 1983، ص 81.
(2) بشارة خليل الخوري: **حقائق لبنانية**، الجزء الأول، ص 82.

2 ـ مرحلة قيام دولة لبنان من الانتداب حتى الاستقلال :

وهي المرحلة التي شهدت انتصار وجهة النظر السابقة وانتشارها داخل بقية الطوائف في ظل دولة الانتداب ومن ثم الاستقلال، ولا يخرج النص الكياني اللبناني في هذه المرحلة عن إطار الأسس التي زرعها الاستشراق الفرنسي والتي أصبحت أكثر تبلوراً في ظل الدراسات الميدانية التي قامت بها المفوضية السامية في سوريا ولبنان حول مختلف أوضاع سوريا الاقتصادية والإدارية والسياسية والتربوية. من أبرز كتاب هذه المرحلة:

داود عمون ـ يوسف السودا ـ بشارة خليل الخوري ـ ميشال شيحا ـ شارل قرم ـ سعيد عقل ـ وبشكل خاص:

كمال يوسف الحاج في كتابه: الطائفية البناءة أو فلسفة الميثاق الوطني الأب سليم عبو ـ . «Le bilinguisme Arabe - Français au liban»

3 ـ المرحلة الثالثة:

وهي التي بدأت مع الحرب الأهلية عام 1975 والتي تميزت بكتابات الكسليك ومثقفي الجبهة اللبنانية؛ ونصوص هذه المرحلة هي التي أصبحت سائدة الآن وهي التي سنتناولها كمثال للنص الكياني المسيحي.

II ـ محتوى النص:

عقدت في الفترة الممتدة بين 21 و23 كانون الثاني 1977 خلوة للجبهة اللبنانية في دير سيدة البير طرحت خلالها خمس أوراق عمل قدمها كل من: حزب الكتائب ـ حزب الوطنيين الأحرار ـ الجبهة اللبنانية (فرنجية) ـ الرهبانيات ـ وأهل الميثاق والقلم[1].

وتناولت هذه الأوراق نظرة كل من هذه الأحزاب والهيئات إلى لبنان الجديد انطلاقاً من ثوابت تاريخية. ونحن سنتناول بالأخص ورقتي الرهبانيات وأهل الميثاق والقلم لأنهما تعبران عن الثوابت الإيديولوجية «العقائدية» التي تتحكم في النص الكياني في قراءته لتاريخ لبنان.

تنطلق ورقة العمل المقدمة من المؤتمر الدائم للرهبانيات اللبنانية من «الحقائق» التالية[2]:

(1) مجلة العمل الشهرية، العدد 1، عام 1977، ص 80.

(2) مجلة العمل الشهرية، العدد 1، عام 1977 «ورقة العمل المقدمة من المؤتمر الدائم إلى الرهبانيات اللبنانية»، ص 98 .

ـ الحقيقة الأولى: أن ما من قوة استطاعت أو تستطيع أن تغير واقع لبنان الاجتماعي، وهو واقع تعددي دخلت في تركيبه جماعات اتنية ـ دينية ـ حضارية ذات أصول وثقافات وتراث وتطلعات متنوعة، لم تلتق في لبنان صدفة، بل جمعها خلال تاريخ طويل تمسكها بحريتها وبتميز شخصيتها.

ـ الحقيقة الثانية: أن بعض العرب ـ على الأقل ـ أدركوا أن لبنان الكيان المميز الذي قاتل بضراوة للدفاع عن أصالته وتشبثه بأرضه التاريخية، لا يريد إطلاقاً أن ينعزل عنهم.

ـ الحقيقة الثالثة: أن حرب السنتين لم تخلق تناقضات جديدة بقدر ما فجرت تناقضات جوهرية كانت تجري محاولات جاهلة أو ساذجة للتغاضي عنها وتمويهها. من هذه التناقضات:

● اختلاف جوهري بين أبنائه على مفهوم الولاء القومي والوطني.

● اختلاف جوهري حول مفهوم الديمقراطية بالذات.

● اختلاف جوهري حول مفهوم الوحدة الوطنية.

ـ الحقيقة الرابعة: أنها أفرزت واقعاً تقسيمياً من المستحيل الخروج منه بالعودة إلى ما قبل نيسان 1975. ويتمثل هذا الواقع:

ـ في حركة التهجير والهجرة الداخلية إلى مناطق الانتماء.

ـ في تفتيت وتبعثر مركزية بيروت الاقتصادية.

ـ في انقسام الجيش.

ـ في انقسام الجامعة اللبنانية.

ـ الحقيقة الخامسة: أن قناعات عميقة وأساسية قد تكونت خلال هذه الحرب لا يمكن بأي حال تجاهلها عند بناء لبنان الغد:

ـ قناعة اللبنانيين جميعاً بعدم جدوى العودة إلى «تسوية ترقيعية».

ـ قناعة المسيحيين بأن كل حل لا يؤمن لهم استمرارهم ككيان حر سيد نفسه أمين على تراثه ومصيره ومنفتح بكل ما تحمل الكلمة من معنى هو حل انتحاري مرفوض. إنهم أصحاب حق كافحوا من أجله قروناً لا «أهل ذمة» لهم من الحقوق ما يتكرم به عليهم «تسامح» الآخرين.

ـ قناعة المسلمين بأنهم إذا كانوا قد قبلوا في الماضي بألّا يكون الحكم والحاكم إسلاميين فلن يقبلوا بعد اليوم إلا أن يكون الحكم في يدهم[1].

إن هذه «الحقائق» الثوابت تنطلق كما رأينا من فرضية النص الاستشراقي المركزية القائلة «بتعددية» الحضارات في لبنان و «بخصوصية» و «فرادة» هذا الكيان وحفاظه على استقلاله وتميز شخصيته عبر التاريخ. إنها الفرضية المركزية نفسها التي تحكم رؤية «أهل الميثاق والقلم» المقدمة إلى مؤتمر خلوة سيدة البير:

«أما بعد

«فإننا ننطلق من إعلان بعض الحقائق اللبنانية المتلاصقة بالحل الذي سنقترح، وهي ثوابت من التاريخ اللبناني تبيناها على مجرى العصور»[2]:

أولاً: إن لبنان مساحة روحية لم يكن على مدى تاريخه الحديث ثابت الحدود، ولا كان شعبه ثابت التركيب.

فلبنان فخر الدين وصل إلى تدمر وعكا واللاذقية. أما لبنان الإمارة الشهابية فتقلص إلى مثل حدود الجمهورية اللبنانية الحاضرة، أو يكاد. وقد زاد تقلصاً في عهد المتصرفية، ثم عاد إلى حدود لبنان الإمارة، أو يكاد، في عهدي الانتداب والاستقلال. وطبيعي أن يتبدل تركيب الشعب اللبناني تبعاً لتبدل حدوده. إذاً: عنصرا الحدود والسكان في لبنان، عنصران ثانويان حيال حقيقة لبنان الكبرى التي تجعل منه مساحة روحية لا حد لها ولا حجم. إذ لا فرق في جوهر كيانها وجوهر فاعليها بين أن تضيق رقعتها الأرضية وبين أن تتسع.

ثانياً: الشعب اللبناني العائش اليوم على أرض لبنان متكون بأكثريته الساحقة من معاندين ومن رافضين:

إن الأصليين من سكان لبنان، الذين تقدموا الهجرة المارونية إليه، شعب اختار لنفسه الحياة الصعبة: عاند الصخور ففجر منها الينابيع، وعاند الجبال فنمت منها الجنائن. ثم قدم الموارنة إلى لبنان وهم حصيلة رفضين:

ـ رفض الخضوع، في معتقدهم، لمعتقد الأكثرية يوم كان الصراع محتدماً في أفاميا، بين اليعاقبة والنساطرة.

---

(1) **مجلة العمل الشهرية**، عدد 1، 1977، «ورقة عمل الرهبانيات».

(2) **مجلة العمل الشهرية**، العدد 1، عام 1977. «ورقة العمل المقدمة من اهل الميثاق والقلم»، ص 701.

ــ ثم رفض الخنوع لأن يعيشوا على ذمة ـ الأكثرية الإسلامية الحاكمة. ذلك أن الموارنة يريدون حقهم من نبعه، من الشريعة، لا من الذمية المبنية على الرحمة والتسامح. ثم تواردت على لبنان أقليات، درزية وشيعية، رافضة هي أيضاً الخضوع لأكثرية سنية. فأقلية سنية رافضة أن تخضع لأكثرية سنية، هي أيضاً، مستقوية بولاة الولايات. وبخاصة في ولايتي حلب ودمشق. وإذاً الحرية عامل أساسي في حياة هذا الشعب.

ثالثاً: الشعب اللبناني، في تكوينه الخاص، يعيش على مستويين متباينين في الدين والحضارة: المسيحية والإسلام. وإذاً: لا بد من تسوية المستويين أو فصلهما لتصبح الحياة ممكنة.

رابعاً: التعايش المسيحي ـ الإسلامي على أرض لبنان مسألة قديمة ولدت مع ولادة لبنان المعاند ـ الرافض. غير أن صيغة هذا التعايش الحالية ولدت مع الجمهورية اللبنانية في السنة 1920.

فإعلان الجمهورية اللبنانية، في أول أيلول 1920، ضم إلى لبنان أقضية وولايات، فانضمت إليه، في أثرها، **شعوب** تخلخل من جرائها التوازن والانسجام بين اللبنانيين. لا أحد من السياسيين لمح ذلك. ولا أحد مهَّد له قبل الضم، أو وجد له علاجاً بعد الضم، الأمر الذي جعل الخلل يتسع. المحاولات التي جرت بصدد العلاج أهمها ثلاث:

دستور سنة 1926، الميثاق الوطني سنة 1943، ومحاولة الوحدة الوطنية أيام الرئيس شهاب. هذه المحاولات لم تصب كبد الموضوع فظل الخلل يتسع. من هنا أهمية التوقف عند أمرين:

ــ خطورة إعلان لبنان الكبير في السنة 1920 المستمرة إلى الآن في شكلها الحاضر.

ــ والثاني حداثة عهد صيغة التعايش التي نعيش بظلها اليوم[1].

خامساً: قدر لبنان هو أن يفصد دورياً بمعدل فصدة كل عشرين عاماً: 1843 - 1860 - 1916/1918 - 1958 - 1973 - 1975/1976. من هنا اننا نعيش على فوهة بركان.

---

(1) مجلة العمل الشهرية، العدد 1، عام 1977، ص 108.

سادساً: كلما قوي استقلال لبنانَ ضعف كيانه، وكلما قوي كيان لبنان ضعف استقلاله. على ذلك شواهد كثيرة أهمها:

عندما كان لبنان في ضمانة الدول السبع، أيام المتصرفية، كان استقلاله على دروب العواصم السبع، هباءً منثوراً. وهكذا عندما كان كيانه في حماية حراب الجيش الفرنسي المنتصر الأكبر في حرب 1914/1918. وعندما أصبح استقلال لبنان في يد أبنائه أخذ كيانه يرتقص على كف عفريت. من هنا إن اللبنانيين مدعوون أبداً أن يتدارسوا صيغة استقلالهم بعمق وانفتاح.

سابعاً: كلما كثر تراب لبنان كثرت مشاكله وكلما قلّ ترابه قلّت.

ثامناً: كلما اضطرب الحكم في لبنان لجأ الحاكم إلى اعتناق المارونية أو نصب عليه حاكم مسيحي. على هذا الأساس اعتنق فخر الدين، بحسب بعض المؤرخين المارونية، كما اعتنق الأمير بشير الشهابي الكبير، بحسب ما ذكر في وصيته، المارونية. وهكذا اضطرت السلطة العثمانية إلى تعيين حاكم مسيحي على لبنان أيام المتصرفية، واستمر أمر الحاكم المسيحي في لبنان إلى يومنا هذا[1].

III - التحقيب:

ضمن هذا الإطار الإيديولوجي الانتقائي من الثوابت و «الحقائق» والفرضيات، يقوم النص الكياني اللبناني بقراءته «العقائدية» لتاريخ لبنان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الحديث؛ إن النزاع الطائفي الحالي لا يدور حول الحاضر اللبناني فقط، إنه في أحد وجوهه استمرار لنزاع يدور في جوهره حول نظرة هذه الطوائف إلى ماضي لبنان، حيث تتمثل كل طائفة تاريخها الخاص وتاريخ الآخرين ضمن إطار استراتيجي من الصراع الذي ما زال يعيد نفسه بأشكال جديدة وبنصوص إيديولوجية تتعامل مع «الوقائع» والمعطيات التاريخية نفسها لتعيد ترتيبها وصياغتها بما يخدم موقع هذه الطائفة أو تلك في الصراع حول السلطة.

إن حجر الزاوية في النص التاريخي الكياني الذي ما زال يؤكد على «لبنانيته» إنْ هو إلا مقولة «خصوصية وفرادة» لبنان عبر التاريخ: خصوصية سكانه، خصوصية سلطة الجبل إزاء الباب العالي، خصوصية الموارنة وبقية الطوائف، خصوصية التعدد الحضاري المسيحي والإسلامي، إلخ... وما المادة

(1) **مجلة العمل الشهرية**، العدد 1، العام 1977 «ورقة العمل المقدمة من أهل الميثاق والقلم»، ص 109.

التاريخية المستعملة إلا وسيلة للتأكيد على هذه الثوابت/ الفرضيات المعطاة سلفاً بشكل يلامس المعتقد الإيديولوجي الذي يطغى على البحث العلمي. وهكذا يتم تطبيق هذه الثوابت المعتقدية على مراحل تاريخ لبنان[1]:

1 - إن الموارنة لم يقدموا الطاعة إلى السلطان سليم الأول عند دخوله دمشق بعد معركة مرج دابق سنة 1516. وبالتالي، فالسلطان لم يعترف بهم ملّة في الدولة العثمانية. بل ثبّت الأمراء الدروز في إقطاعهم وقدم عليهم الأمير فخر الدين.

2 - إن الموارنة بوجودهم تحت سلطة دولة إسلامية فاتحة لم يكن باستطاعتهم المجاهرة بتمايز مساندة الحكم الدرزي، وممارسة «التقية السياسية» التي ضمنت لهم حقوقهم وصانت شخصيتهم بالرغم من الظروف القاهرة التي تعرضوا لها خلال تاريخهم.

3 - إن «خضوع» الموارنة للحكم الدرزي لم يكن تبعية سياسية أو تنازلاً اجتماعياً عن هويتهم، إنما كان أحد أوجه الاجتماع السياسي الذي ساعد على نشأة الإمارة وتمايزها ضمن البيئة العثمانية.

4 - إن هوية الإمارة وشكل السلطة فيها لم يكونا موضوع بحث أو خلاف طالما أن خصائص الطوائف لم تمس، وطالما أن الدولة العثمانية لم تعترض على وجود الإمارة أو شكل الحكم فيها، خاصة أن الطوائف ذاتها لم تتوخَ من نشاطها السياسي اعترافاً دولياً بها أو بكيان الإمارة طالما أن الدروز مارسوا تقية إسلامية ضمن الدولة العثمانية، والموارنة مارسوا التقية السياسية في الإمارة. إنما عندما سنحت الظروف وتبلورت المفاهيم السياسية في القرن التاسع عشر، وأتيح للشعوب حق تقرير مصيرها، حتى ضمن الدولة العثمانية التي اتجهت نحو الحكم المركزي، سارع الموارنة، دون الدروز، إلى المطالبة بالاعتراف بهم ملة في الدولة العثمانية وما يستتبع هذا الاعتراف من حقوق سياسية وهوية للحكم. عندئذٍ كان الانقلاب الخطير في تاريخ الإمارة، إذ حصل الموارنة على حقوق الملّة سنة 1841 فأصروا بأن يكون الحاكم مارونياً، بينما ظل الدروز على تقيتهم. من هنا حل التعاقد الطائفي وبدأ النزاع حول هوية الإمارة التي تحولت بدورها إلى مشكلة دبلوماسية اهتمت لها أوروبا بقدر ما سعت الدولة العثمانية إلى تذويب كيان الإمارة في البوتقة

---

(1) د. جان شرف: «تاريخ الجغرافيا السياسية في لبنان»، **مجلة العمل**، العدد 7، العام 1977.

الإسلامية. وبذلك دخلت كل من الطوائف في نضال مستقل من أجل تثبيت كيانها والحفاظ على تاريخيتها. وقد اتخذ هذا النضال طابعاً إيديولوجياً يعالج المستويات السياسية دون النفاذ إلى جوهر الخلاف. كل ذلك ترتب على ثورة 1840 وما رافقها من متغيرات على الصعيد العثماني والأوروبي[1].

الأمير بشير الثاني:

انطلاقاً من هذا التصور للذات وللآخر، يحاول النص الكياني اللبناني لملمة الأحداث في ترابط متماسك من حيث الشكل نظراً لاعتماده على تصور إيديولوجي منطقي يعتبر عهد الأمير بشير الثاني منعطفاً أساسياً في تحديد ملامح الكيان اللبناني وفي نشوء الدولة اللبنانية «الحديثة».

إن الأمير بشير، بشخصيته الفذة، وباطلاعه على تطور الحكم وبطموحه إلى خلق «دولة على الطريقة الأوروبية» كما صرح للمبعوث الفرنسي سنة 1833، قد أدرك «أن الأمراء والأشياخ يشتغلون كل مصلحته ولو أدى تحقيقها إلى خراب عام وأن مصلحته ومصلحة لبنان تقضيان بتحطيم الرؤوس الكبيرة وبتوطيد السلطة المركزية وبالتالي بربط الشعب اللبناني بشخص حاكمه مباشرة»[2]. يضاف إلى ذلك أن تجربة بشير الثاني في سنوات حكمه الأولى، أثبتت له أن درجة حدة التناقضات بين «الأحزاب» والجماعات والطوائف هي رهن بإرادة الأعيان والمناصب، كما هي وقف على قدرة الحكم في تخطي الأعيان للالتقاء مباشرة بمصالح الشعب وتحسين أوضاعه عبر التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية والمساواة أمام القانون[3]. إن الدكتور جان شرف حاسم بالنسبة لهذا الموضوع:

«لا مجال هنا لوصف المؤسسات التي أنشأها بشير الثاني ضمن خطته لإصلاح الإمارة. إنما يمكن التأكيد على أن محاولة بشير شكلت الانقلاب الثوري في تاريخ الإمارة، لا بل إن حكمه فجر التناقضات الأساسية التي قامت عليها الإمارة ليحتويها في إصلاح جذري وتدريجي كاد يضع هذه الإمارة على مسيرة التطور والتحديث التي يمكنها وحدها أن تنقل الإنسان في لبنان من عزلته الطائفية ليحقق اجتماعيته وذلك عن طريق «المحافظة» على حرمة الشخص

---

(1) د. جان شرف: «تاريخ الجغرافيا السياسية في لبنان»، **مجلة العمل**، العدد 7، العام 1977، ص 58.

(2) أسد رستم: **بشير بين السلطان والعزيز**، ج 1، ص 7.

(3) د. جان شرف: «تاريخ الجغرافيا السياسية في لبنان»، **مجلة العمل**، العدد 7، سنة 1977، ص 70.

البشري، على هذه الأنسنة التي لا يزال يباهي بها حتى يومنا هذا «على حد تعبير الدكتور أسد رستم»[1].

لكن نجاح بشير واستمرار مؤسسات حكمه كانا رهناً بتغيير الذهنيات السائدة في الإمارة وبالعوامل الخارجية التي تضافرت بعد السنة 1833 لتضع فعالية حكم بشير على المحك، إلا أن العامل الأهم في نجاح تجربة بشير يعود بالدرجة الأولى إلى قناعة الطوائف أو بالأحرى إلى قناعة الأعيان والمناصب في قبول مثل هذا التغيير في تاريخ الإمارة. ولا شك أن محاولة بشير الثاني وضعت كل ماضي الطوائف أمام الاختبار العسير الذي تميز:

1 ـ بردة فعل درزية محافظة رفضت التخلي عن الماضي لأن هذا التخلي يعني نقض كل الإيديولوجية الاجتماعية التي ارتكزت عليها كل تاريخية الطائفة. وبالتالي، فإن أي تغيير يعني التنكر للذات دون تقدير ما يمكن أن تكتسب هذه «الذات» من خبرات جديدة تفتح لها أبواب المستقبل وتضع تاريخ الإمارة في مسيرة التقدم والترقي المعاصر.

2 ـ بردة فعل مارونية إيجابية وحذرة معاً. إذ إن الموارنة تجاوبوا مع تجربة بشير واعتبروا أن قيام الدولة في الإمارة يعني التحرر من تبعية الأعيان. لذلك كانت الانتفاضة الشعبية سنة 1840 في الشوف وكسروان بقيادة رجال الدين الموارنة و «زعماء الصف الثاني» حسب تعبير الشدياق... من هنا نشأ التحول الذي قضى بالتركيز على شخصية الطائفة التاريخية وإدخالها في الدولة العثمانية كوحدة متمايزة تتمتع بالحقوق والواجبات التي أقرها الدستور العثماني للطوائف أو الملل غير الإسلامية من الإمبراطورية. وعلى هذا الأساس طالب البطريرك الماروني بحقوق الملّة المارونية سنة 1841 وحصل عليها.. إن التسليم والاعتراف بهذه الحقوق للموارنة وضع الإمارة على طريق التحول الاجتماعي ـ السياسي الذي سرعان ما اتخذ أبعاده الطائفية فجعل من التحول الإيجابي مشكلة تاريخية معقدة الجوانب تجسدت في الصراع حول هوية الإمارة وانتمائها الحضاري[2].

القائمقاميتان:

لقد ترتب على الانقلاب، التاريخي سنة 1840 نتائج شغلت الدبلوماسية الأوروبية. وأهم هذه النتائج إثنتان:

---

(1) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 70.

(2) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 71.

1 - تدويل القضية اللبنانية بجعلها من الاهتمامات الأولية للسياسة الأوروبية في الشرق العثماني.

2 - تقسيم لبنان إلى قائمقاميتين على أمل إنهاء الاقتتال الداخلي.

لكن الأزمة الداخلية استمرت على درجات من العنف حتى السنة 1861. وقد تركزت محاور الاقتتال في القرى المختلطة بين الدروز والموارنة. لقد اتخذ الاقتتال طابع التحدي والثأر. وفي هذا الطابع ما يعطي المسألة اللبنانية بعداً اجتماعياً إنْ لم نقل إيديولوجياً تغاضت عنه الدول الكبرى يومذاك أو أنها لم تفهمه على حقيقته. فتدخل الدول لدى الطوائف وتسليحها كان بهدف تحقيق «توازن القوى» في التنافس الأوروبي في الشرق. لكن الطوائف تصرفت من منطلقات اجتماعية ومخاوف مصيرية لإعادة التوازن التاريخي. فالمعادلة في تواجد الطوائف ليست، في عمقها، مسألة سياسية ضمن نظام تضمنه الدول الكبرى، إنما المعادلة هي في استمرار الإيديولوجية كضمان لوحدة الطائفة وتاريخها. وكل ما عدا ذلك لا قيمة له في الوجدان الفردي والجماعي أو هو تسوية مؤقتة لابد أن تتفجر يوماً[1].

المتصرفية (لبنان الصغير):

تجربة المتصرفية، مع ما رافقها من نهضة ثقافية وتحسن في الأوضاع الاقتصادية واستقرار في الحياة السياسية، تحمل الكثير من المعاني. إنها تقلّص جغرافية لبنان السياسية إلى حدود امتداد الطوائف. كما أنها تعطي حكماً ذاتياً تحت السيادة العثمانية والضمانة الأوروبية. وبمعنى آخر، إنها سلخت عن دولة لبنان الصغير المسلمين، العامل الرئيسي في الارتباط بالعالم العربي حيث الامتداد الإيديولوجي الطبيعي للإسلام اللبناني. وعلى الصعيد الداخلي، كان المتصرف بالرغم من هويته المسيحية، مقبولاً خاصة عند الدروز، طالما أنه لم يمارس الحكم على أساس السيادة، كما أن سلطته لم تتعدَّ الأمور الإدارية. وبالمقابل احتفظت الطوائف بإدارتها الذاتية عن طريق ممثليها المنتخبين في مجلس الإدارة والإدارات المحلية. وبهذه الطريقة استقامت المعادلة السياسية وانتفت عوامل الصراع الداخلي إذ سويت التناقضات الإيديولوجية[2].

---

(1) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 72.

(2) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 73.

دولة لبنان الكبير:

لكن الملابسات الدولية والمواقف الداخلية التي سبقت إعلان دولة لبنان الكبير أكدت مجدداً على أمرين:

1 ـ إصرار الموارنة، بشكل خاص، على استعادة «الحدود الطبيعية والتاريخية» للبنان. وقد تزعم هذا الإصرار البطريرك الماروني.

2 ـ إصرار المسلمين على الالتحاق بالدولة العربية ثم بالوحدة العربية ورفض القبول بلبنان الكبير. وبفعل الظروف الدولية أعلنت دولة لبنان الكبير سنة 1920 حاملة معها التغييرات الجديدة:

أ ـ اتساع الرقعة الجغرافية على أساس حدود لبنان «الطبيعية والتاريخية».

ب ـ والرقعة الجغرافية حملت معها حجماً بشرياً جديداً أقام المعادلة الطائفية على التوازن بين الموارنة والمسلمين.

ج ـ والجديد والأهم هو أن اتساع الرقعة الجغرافية والحجم البشري اتخذ أبعاداً جديدة هي النقيض العملي لعهد المتصرفية. فارتباط المسلمين بلبنان الكبير فتح حدود الدولة على العالم العربي، اقتصادياً وسياسياً. لكنه من ناحية ثانية أعطى المسلمين امتداداً وجدانياً يتخطى حدود الطائفة في لبنان إلى «الأمة الإسلامية»[1].

من هنا، تحولت المعادلة إلى تجاذب حضاري وصراع على الهوية التي يمكن أن يحتفظ بها لبنان أو أن يتبناها. وباشتداد الدعوة إلى القومية العربية اشتد التباعد في الهوية الحضارية التي ميزت لبنان في الماضي. وقد تجسد هذا التباعد باتجاهين:

ـ الأول يساند الدولة ويدافع عنها مهما بلغت من تقصير. وهو اتجاه المسيحيين والموارنة بشكل خاص.

ـ الثاني يطالب بتغيير الدولة انطلاقاً من رفضه المؤسسات التي لا تحقق عملياً مطلب المشاركة الذي يتناسب مع الموقف العقائدي للإسلام.

وتجدر الملاحظة إلى أن هذا التعارض في الاتجاهات الإيديولوجيـة، منذ

---

(1) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 74.

1920 خاصة، لم يعالج استناداً إلى المعطيات الاجتماعية وفهم الواقع، إنما رتب دائماً بالتسويات السياسية الشكلية التي كانت ترتب التناقضات وتفتح مجال الانفجار.

الميثاق الوطني:

إلا أن إرادة الأجنبي ووقوع العالم العربي تحت السيطرة الأجنبية حملت المسلمين على الاقتناع ظاهرياً بهذه التسويات المتلاحقة على صعيد الحكم والحياة الوطنية، وعندما شاءت الظروف الدولية أن ينسحب الأجنبي من بلادنا وقع الخلاف مجدداً لكنه سرعان ما سُوِّيَ في الخارج وطُبِّقَ في الداخل. فقصة الميثاق الوطني سنة 1943 «ليست إلا تسوية بارعة أقرت في مصر وبمبادرة إنكليزية ليتبناها رياض الصلح في بيروت ويقنع المسلمين بما لديه من رصيد شخصي وشعبي، بالموافقة على الميثاق الوطني وباعتباره المنفذ إلى الحياة الوطنية بعد جلاء الأجنبي»[1].

هذا هو الإطار الإيديولوجي الشامل الذي تحكم بالنص الكياني اللبناني في قراءة تاريخ لبنان السياسي والاجتماعي. إنه نص «إيديولوجي» بالدرجة الأولى يستخدم المادة التاريخية للتأكيد على منظومة من الفرضيات والثوابت/ الحقائق تشكل حجر الزاوية في هذه المنظومة مقولة «خصوصية لبنان وفرادته واستقلاله عبر التاريخ».

(1) د. جان شرف: المرجع نفسه، ص 75.

المراجع

- بشارة خليل الخوري: **حقائق لبنانية**، 3 أجزاء، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، 1983.
- أمين ناجي: **فلسفة العقيدة الكتائبية**.
- بيار الجميل: **لبنان واقع ومرتجى**. بيروت، 1980.
- شارك مالك: **لبنان في ذاته**.
- فيليب حتي: **لبنان في التاريخ**. بيروت، 1965.
- فيليب وفريد الخازن: **المحررات السياسية**، 3 أجزاء.
- الأب بطرس ضو: **تاريخ الموارنة**. ثلاثة أجزاء، بيروت، 1970 - 1976.
- المطران يوسف ريان: **كتاب البراهين والمراهنة في أصل المردة والجراجمة والموارنة**.
- مجهول المؤلف: **حسر اللثام عن نكبات الشام**.
- الخوري منصور طنوس الحتوني: **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية**.
- الخوري أسطفان فريحة المشعلاني: **لبنان ويوسف بك كرم**.
- سعيد عقل: **لبنان إن حكى**. مؤسسة نوفل، ط 3، بيروت، 1977.
- كمال يوسف الحاج: **الطائفية البناءة او فلسفة الميثاق الوطني**. بيروت، 1961.
- **مجلة العمل الشهرية**، 11 عدداً.
- الكسليك: **القضية اللبنانية**، 33 عدداً.
- المطران يوسف الدبس: **تاريخ سوريا**، 9 أجزاء. المطبعة العمومية الكاثوليكية ، بيروت، 1893 - 1905.
- فؤاد افرام البستاني: **لبنان في عهد الأمير**. منشورات الدائرة، بيروت، 1980.

— PIERRE DIB (Mgr.): **Histoire de L'Eglise Maronite, 3 Tomes.**
— GEORGES SAMME: **La Syrie.**
— NADRA MOUTRAN: **La Syrie de Demain.**
— MICHEL CHIHA: **Visage du Présence du Liban.**
— MICHEL CHIHA: **Essais.**
— KARIM PAKRADOUNI: **La Paix Manquée.**
— Pr. SELIM ABOU: **Le Bilinculsme Francais - Arabe au Liban.**
— DOMINIQUE CHEVALLIER: **La Société du Mont - Liban A L'Époque de la Révolution Industrielle en Europe.** éd. Paul Genthner, Paris, 1971.

النصّ الماركسي

١ ـ نشوء النص:

إذا كان احتكاك المجتمع الشرقي بأوروبا قد كان منطلقاً لتبلور النص الاستشراقي في الغرب من جهة، ولبروز أفكار «النهضة» والثورة الفرنسية من جهة أخرى، فإن هذا الاحتكاك قد سمـح في الوقت نفسـه بانتشـار الأفكار الاشتراكية الأوروبية في بلادنا:

« يجب التفتيش عن بداية الأفكار الاشتراكية الحديثة في العلاقات بين الشرقيين والاشتراكيين الغربيين. فكما تمّ اقتباس الرأسمالية الحديثة عن الغرب؛ كذلك استعار الشرق سر النضال ضد الامتيازات الرأسمالية وبالتالي ضد كل الامتيازات الطبقية. فقد أرسل أتباع سان سيمون بين 1833 و 1835 إرسالية تبشيرية إلى كل من استانبول ومصر»[1].

هذا في حين نجد المفكر المصري رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873) الذي أقام في باريس ما بين 1826 و 1831، يعبر عن أفكار اشتراكية في إحدى دراساته عام 1869. وكذلك نجد أفكاراً مشابهة لدى شبلي الشميل والمفكر القبطي سلامة موسى (1887 - 1958) وهو من الأتباع المتحمسين للحركة الفابية الإنكليزية بقيادة برنارد شو. بينما كان الخط الفكري السائد يتمحور حول النفوذ الأوروبي ويلجأ إلى الإسلام لتعبئة الجماهير في اتجاه المعاداة للنفوذ الغربي، وهذا ما مثله فكر جمال الدين الأفغاني وأحمد لطفي السيد.

(1) Maxime Rodinson: **Marxisme et Monde Musulman**, p. 345.

مهما يكن من أمر هذه الأفكار المهدة للفكر الاشتراكي، فإن نشوء النص الماركسي في بلادنا يعود بالدرجة الأولى إلى ثورة أوكتوبر 1917 ضد الحكم القيصري في روسيا. فقد شنت الحكومة السوفياتية إثر الثورة حملة ضد بريطانيا وفرنسا، وفضحت معاهدة سايكس - بيكو التي كانت روسيا القيصرية طرفاً فيها، وأبدت تعاطفها مع حركة التحرر في المشرق العربي وفي سائر المستعمرات. وأبدت الأممية الشيوعية منذ تأسيسها عام 1919 اهتماماً كبيراً ببلاد وشعوب الشرق، معتبرة الثورة القومية لشعوب المستعمرات جزءاً من النضال العام ضد النظام الرأسمالي العالمي، وفرضت على الأحزاب العمالية في الغرب مساندة استقلال المستعمرات وانفصالها عن الدولة المستعمرة كشرط من شروط قبول انضمامها إلى الأممية الجديدة. كما دعا الكومنترن عام 1920 إلى عقد مؤتمر لشعوب الشرق في مدينة باكو، حتى يمكن القول إن تاريخ الحركة الشيوعية العربية يبدأ مع تأسيس الأممية الثالثة عام 1919 [1].

في مصر، تشكلت حلقات ماركسية ومنظمات شيوعية بقيادة حسني العربي، روزنتال، أنطون مارون، سلامة موسى، وبمشاركة عدد من موفدي الكومنترن وجلّهم من اليهود الروس أمثال أنيجدور، ناداب وآخرين. وقد حضر حسني العربي المؤتمر الثالث للكومنترن (1921)، الذي اعترف رسمياً بالحزب الشيوعي المصري. إلا أن الحزب ظل ضعيفاً يعتمد على أعضاء من الأقليات والأجانب، وسار على نهج يساري متطرف معادٍ لحزب الوفد، مما حمل حكومة سعد زغلول على توجيه ضربة قاسية له فانهار في عام 1925 ولم يستعد نشاطه إلا في الأربعينات[2].

في فلسطين، تأسس الحزب الشيوعي على يد نفر من اليهود الروس. وتزعم الحزب بين عام 1924و 1929 أبو زيام، وكان يعتبر من أبرز خبراء الكومنترن بشؤون الشرق العربي. أما في الجزائر، وفي بلدان المغرب العربي، فقد كانت المنظمات الشيوعية فروعاً محلية للحزب الشيوعي الفرنسي الذي تأسس في عام 1920 [3].

أما في لبنان، فقد تأسس الحزب الشيوعي اللبناني عام 1924 انطلاقاً من ثلاث تجارب منفصلة انصهرت في بوتقة حزب الشعب الذي تحول إلى الحزب الشيوعي اللبناني:

---

(1) الياس مرقص: **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي**.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه. راجع ايضاً: مكسيم رودنسون: **الماركسية والعالم الإسلامي**.

1 ـ عصبة سبارتـاكوس ـ وهي عصبـة شيوعيـة أرمنية ـ نسبـة إلى عصبة سبارتاكوس في ألمانيا بقيادة روزا لوكسمبورغ ـ ألّفهـا عام 1920 أرتـين مادويان وهيكازون بويادجيان (من زحلة)[1].

2 ـ الصحافي التائه ـ البردوني ـ صـدرت في زحلة عـام 1922 وعرّف عنهـا صاحبها اسكندر رياشي بأنها «جريدة العمـال والبؤساء». وانضم إليهـا يوسف إبراهيم يزبك. وفي السنة التالية أسس رشيد سويد في زحلة نقابة عمال زحلة التي ساهمت جريدة زحلة الفتاة لصاحبها إبراهيم الراعي في دعمها والترويج لها على يد رئيس التحرير شكري بخاش[2].

3 ـ نقـابة عمـال الدخـان في بكفيا ـ خـلال صيف 1924 رخصت السلطات الانتدابية لنقابة اسمها «النقابة العامة لعمال الدخان في لبنـان». وبغض النظر عن دور الأمير سليم أبي اللمع في الحصول على هذا الترخيص، فإن الفضل في تأسيس هذه النقابة يعود إلى عامل من عمال التبغ هو فؤاد الشمالي. ولد في عـام 1894 في بلدة سهيلـة في كسروان وتلقى دروسـه الابتدائية في فلسطين ثم تابع دراسته في مصر حيث انخرط في الحركـة النقابية في مصر وكان عضواً في الأممية النقابية الحمراء كما انتسب إلى الحزب الشيوعي المصري[3]. وبعد أن استبعدته السلطات البريطانية عن مصر عام 1923، جاء إلى لبنان وأقام علاقة مع يوسف إبراهيم يزبك أدت إلى العمل المشترك لتأسيس حزب الشعب بـالتعاون مـع جوزف بيـرجر، اليهودي البولوني الموفد من قبل الحزب الشيوعي الفلسطيني[4]. واتخذ هذا الحزب طابع السرية خاصة وأن يوسف إبراهيم يزبك والعديد من أصدقائه كانوا ينتمون إلى «الماسونية»؛ وبعد تأسيس جريدة «الإنسانية» (Humanité) على يد يوسف إبراهيم يزبك، وتوثق العلاقات بين هذه التجارب الثلاث، تألفت اللجنة التنفيذية للحزب من ميخـائيل أبي حنـا، نقـولا شيخـان، فؤاد الشمالي، نسيم الشمالي، بطرس حشيمي، هنري الجميل، توفيق كبوش، بشارة كامل، وديع قاضي، فارس معتوق، الياس سرور، فريد طعمه، يوسف إبراهيم يزبك وانضم إليهم ارتين مادويان وهيكازون بريادجيان[5].

---

(1) Jaxques Couland: **Le mouvement syndical au liban 1919 - 1946.**

(2) الياس البواري: **تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان**. بيروت، 1981. كذلك جاك كولان: دار الفارابي، بيروت، 1974.

(3) Jacques Couland: op. cit.

(4) الياس البواري: **تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان**. بيروت، 1981.

(5) الياس مرقص: **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**.

بعد عام 1928، بدأ عهد جديد في تاريخ الأحزاب الشيوعية العربية من حيث ارتباطها الوثيق بموسكو وبسياسة ستالين في الكومنترن. فانتقلت مع سياسة ستالين من الخيار اليساري 1928 - 1934 التي ترفع شعار «طبقة ضد طبقة»، والتي أدت إلى عزلة هذه الأحزاب في الوطن العربي[1] إلى الخيار الستاليني الجديد المتمثل في شعار «الجبهة الشعبية» في الغرب والتحالف بين الأحزاب الشيوعية والأحزاب الاشتراكية، و «الجبهة الوطنية» في الشرق التي ترتكز على التحالف مع الأحزاب الوطنية البورجوازية، معطية الأولوية للجبهة على الطبقة، وهي السياسة التي انعكست في سوريا ولبنان في ظل الانتداب الفرنسي بتأييد الحكومة الفرنسية الاشتراكية الجديدة بقيادة ليون بلوم المدعوم من الحزب الشيوعي الفرنسي، وأدت إلى المزيد من عزلة الشيوعيين عن الحركة الوطنية في سوريا ولبنان المطالبة بالاستقلال[2]. ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية وانتصار الاتحاد السوفياتي في ستالينغراد، تزايد نفوذ الأحزاب الشيوعية في سوريا ولبنان والمشرق العربي، ولكنه ما لبث أن انتكس إثر نكبة فلسطين عام 1948 وموقف هذه الأحزاب من مسألة تقسيم فلسطين[3]، مما أدى إلى تداعي هذه الأحزاب التي لم تصمد إزاء القمع الشديد الذي أصابها في العراق ومصر وكذلك في سوريا ولبنان.

وفي فترة الخمسينات جاءت عدة أحداث إقليمية وعالمية لتنعكس على تطور مواقف الأحزاب الشيوعية العربية. وهذه الأحداث يمكن ردها إلى ثلاثة أنواع:

1 ـ أحداث أوروبا الشرقية: موت ستالين عام 1953 مع ما أعقبه من نزاعات حول خلافته ومشكلة نقد الستالينية. المؤتمر العشرون للأحزاب الشيوعية العالمية المنعقد في الاتحاد السوفياتي عام 1956، والتقرير الذي قدمه خروتشوف حول جرائم ستالين، مع ما برز داخل هذا المؤتمر من خلافات في الحركة الشيوعية العالمية بين الصين والاتحاد السوفياتي تمحورت حول: مفهوم التعايش السلمي بين المعسكر الاشتراكي والمعسكر الرأسمالي حول مفهومين للوصول إلى السلطة: طريق البرلمان وطريق العنف، وحول مسألة ستالين وتأليه الفرد. هذا بالإضافة إلى التدخل السوفياتي في هنغاريا[4].

---

(1) Isaac Deutcher: **Staline**. Nathan Weins tuck: **Le sionisme contre Israël**

الحكم دروزة: **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية**.

(2) Walter Laqueur: **The U. R. S. S. and the Middle East.**

(3) **Anouar Abdel Malek: L'Egypte, Société militaire.**

(4) François Châtelet: **«Récit». In L'Arc**, N°: 70 - numéro Spécial sur Michel Foucault: **La crise dans la tête.**

2 ـ أحداث العالم العربي: العدوان الثلاثي على مصر، خاصة أن فرنسا التي شاركت في هذا العدوان إلى جانب إسرائيل وبريطانيا، كانت في عهدة حكومة يسارية مدعومة من الحزب الشيوعي الفرنسي؛ بالإضافة إلى تورط هذه الحكومة أكثر فأكثر في حرب الجزائر.

3 ـ بداية عهد جديد من العلاقات بين الاتحاد السوفياتي والأنظمة العربية التي تحكمها «البورجوازيات الوطنية» كما في مصر مثلاً؛ هذا العهد الجديد بدأ عام 1955 بصفقة الأسلحة التي عقدها عبد الناصر مع تشيكوسلوفاكيا مع ما أعقبها من تطور للعلاقات بين الاتحاد السوفياتي والأنظمة العربية انعكس بشكل ما على الأحزاب الشيوعية العربية الداعمة لهذه الأنظمة[1].

كل هذه الأحداث، مع انعكاساتها في الأحزاب الأوروبية والعربية، أدت إلى بلورة نصين ماركسيين ـ إنْ في أوروبا أو في البلاد العربية ـ أحدهما «اقتصادوي» يتمثل بالنص الرسمي للأحزاب الشيوعية، والآخر «لا إنسانوي» (anti - humaniste)، أو آلتوسيري (نسبة إلى الفيلسوف الماركسي الفرنسي لويس آلتوسير) ما لبث أن انشق بعد أحداث أيار 1968 في فرنسا إلى تيارين: آلتوسيري أرثوذكسي يؤيد الحزب الشيوعي، وآلتوسيري ماوي انشق عن الحزب الشيوعي ليفتش خارجه عن البديل. وكان لكلا الطرفين مرادفهما في البلاد العربية خاصة في لبنان[2]، وذلك بعد أن ساد فكرياً في الجامعات الأوروبية في بداية الستينات.

يقول جاك رونسيير ـ أحد المنشقين عن التيار الآلتوسيري في الحزب الشيوعي الفرنسي إثر انتفاضة أيار 1968 في فرنسا ـ في كتابته لتاريخ هذا التيار وتناقضاته:

«في شهر شباط عام 1968، بصوت آلتوسير، وعلى مسرح أعضاء الجمعية الفرنسية للفلسفة، دخل لينين إلى السوربون[3]. وفي 13 أيار اللاحق، كان آلاف الطلاب يدخلون إلى السوربون بشكل أقل احتراماً ليزرعوا فيه رايات انتفاضتهم. لعل تجاور هذين التدخلين «للصراع الطبقي» في الحرم الجامعي يساعدنا على تحديد الحيز الذي ارتسم فيه تاريخ الآلتوسيرية السياسي[4].

(1) Hèléne Carrère D'Encausse: **La politique Soviétique au moyen - Orient. 1955 - 1975.**

(2) Souheil Al - Kache: **Convaincre: Discours de répression.**

(3) حين ألقى آلتوسير محاضرته في السوربون حول لينين والفلسفة.

(4) Jacques Rancière:**La leçon d'althusser** .

إذا كان عام 1968 يشكل نقطة التجاوز العملية للآلتوسيرية من قبل الحركة الجماهيرية الفرنسية، وتفجير تناقضات التيار الآلتوسيري الذي انشق على نفسه ذلك العام بين فريق تبنى موضوعات الحزب الشيوعي الفرنسي وموقفه من أحداث أيار الطالبية (لويس آلتوسير، إتيان باليبار، روجيه استابليه، بيار ماشري، الخ..)، وفريق ترك الحزب الشيوعي لينضم إلى انتفاضة الطلاب والعمال ويسعى إلى خلق تنظيمات ماوية جديدة (الان باديو، جاك رونسيير، بيار فيكتور، أندريه غلوكسمان) أو إلى الانخراط في تنظيمات اشتراكية ديمقراطية قائمة (أما نويل تيريه)، فإن تاريخ التيار الآلتوسيري يعود إلى ما قبل ذلك بسنوات، إنه نشأ في سياق الرد على الأحداث التي ذكرناها، وبالأخص على أطروحات المؤتمر العشرين للأحزاب الشيوعية العالمية(1956) ووسط تفجر الخلاف في الحركة الشيوعية العالمية بين الصين والاتحاد السوفياتي وبروزه إلى العلن في بداية الستينات[1].

لقد ارتبط التيار منذ نشوئه بمشروع قراءة جديدة للماركسية ترد على النص الماركسي الاقتصادوي والإنسانوي السائد، معطياً الأولوية «للممارسة النظرية» على الممارسة السياسية؛ ولكن هذه الممارسة النظرية كانت، باسم الابتعاد عن الممارسة السياسية المباشرة، تغطي سياسة الحزب بتحولها بعد عام 1968 إلى «مصيدة فكرية لبعض اليساريين الذين تركوا الحزب لفترة ما ولم يجدوا البديل السياسي خارجه»[2]. خاصة وأن المنظومة المعرفية التي ابتدعتها الآلتوسيرية حاولت استيعاب معظم الأبحاث العلمية التي نصت خارج الماركسية في كافة مجالات العلوم الإنسانية، وفي تعارض مع النص الماركسي الدوغمائي السائد.

إذا كانت الآلتوسيرية في فرنسا، مع امتدادها الأوروبي، قد شكلت رهاناً سياسياً على إمكانية تحويل سياسة الحزب من داخله، عن طريق الممارسة النظرية، وأثبتت فشل هذا الرهان، كما يفشل الفيلسوف عادة في أن يصبح حاكماً، فإن الآلتوسيرية لم تقتصر في تأثيرها على الحيز الأوروبي فقط، بل كان لها امتدادات في بلادنا حيث بدأت تتكون منذ عام 1967 خاصة في كل من لبنان ومصر وذلك بجناحيها الأرثوذكسي والماوي [3]:

---

(1) François Châtelet: **Chronique des idées perdues.**

(2) Jaxques Rancière: **La leçon d'althusser.**

(3) د. سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**، مرجع سابق.

1 ـ الجناح الآلتوسيري الأرثوذكسي، الذي يتمثل داخل الحزب الشيوعي اللبناني ببعض المثقفين الذين تميزوا بنقدهم للنص الاقتصادوي السائد في الحزب. وتمثل كتابات مهدي عامل رمزاً لهذا الاتجاه. ويعاني هذا النص داخل الحزب من هامشية ملازمة لعلاقة المثقف (الممارسة النظرية) بالسلطة (الممارسة السياسية) تستخدم هذا النص لتوسيع نفوذ الحزب في أوساط بعض المثقفين.

2 ـ الجناح الآلتوسيري الماوي، تمثل في لبنان بتجربة مجموعة «لبنان الاشتراكي» التي اقتبست تجربة آلتوسير قبل 1968 القائمة على تكوين «فريق عمل نظري» أطل على الساحة اليسارية من خلال «ممارسته النظرية» التي أعادت إنتاج النص الآلتوسيري في لبنان ـ من ضمنها كتاب «العمل الاشتراكي وتناقضات الوضع اللبناني»[1] ـ فوسمت بطابعها النظري المجموعات اليسارية التي تقف خارج الحزب الشيوعي ـ اتحاد الشيوعيين اللبنانيين، ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيين، ومجموعات صغيرة أخرى ـ والتي فرزتها الهزيمة العربية في حرب حزيران 1967، وأدت إلى اندماج هذه المجموعات ـ باستثناء قسم من اتحاد الشيوعيين اللبنانيين ـ في تنظيم واحد (منظمة العمل الشيوعي) يطمح إلى بناء حزب ثوري بديل للحزب الشيوعي في لبنان ويقتبس الموضوعات التي أثارتها تجارب الجناح الآلتوسيري الماوي في فرنسا بعد انتفاضة أيار 1968 أو مرادفة وسط التنظيمات اليسارية في إيطاليا؛ وأسفرت تجربة الاندماج عن سلسلة انشقاقات بدأت عام 1971 (أزمة القطاع العمالي)، وانتهت عام 1973 بتبلور تيارين: الأول كسب معركة الصراع على السلطة داخل المنظمة وتخلى عن تأييده للصين، ودخل في تحالف مع الحزب الشيوعي، بينما انشق الثاني عن المنظمة باسم «المجموعة المستقلة» التي تخلت بعد فترة عن مشروعها السياسي، وأطلت رموزها الفكرية (وضاح شرارة مثلاً) كمثقفين يواكبون التجربة الأوروبية حتى الأخير مروراً بتجربة «الفلاسفة الجدد» في فرنسا؛ بينما انضم القسم الأكبر من عناصر «المجموعة المستقلة» بعد حلّها إلى صفوف المقاومة الفلسطينية على قاعدة اكتشافهم المستجد لتيار مؤيد للصين داخل المقاومة؛ وهو نفس التيار الذى تخلى عن النص الصيني الرسمي ليتبنى الإسلام بعد فشل تجربته مع المقاومة[2].

II ـ محتوى النص:

لا بد في هذا السياق من الإشارة إلى الأنواع الثلاثة من النصوص الماركسية: الاقتصادوي، الآلتوسيري الأرثوذكسي، والآلتوسيري الماوي.

(1) إشتراكيون لبنانيون: **العمل الاشتراكي وتناقضات الوضع اللبناني**.

(2) سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**، مرجع سابق.

1 ـ الاقتصادوي:

يمكن رسم معالم النص الماركسي الاقتصادوي لتاريخنا المعاصر انطلاقاً من سلسلة طويلة من المراجع نكتفي منها بنوعين: النوع الاستشراقي السوفياتي والنوع المحلي. ففي معرض تناوله لخصوصية الشرق العربي يؤكد ز. ل. ليفين:

«قليلون فقط هم الذين لا زالوا يؤمنون في عصرنا بغموض الشرق، وبطريقه الخاص في التطور، ومن الواضح هنا أن تطور الشرق الاجتماعي الاقتصادي يخضع عموماً لنفس القوانين التي يخضع لها تطور الغرب.

«وإذا كان من غير الجائز الحديث عن خصوصية مطلقة لتاريخ العرب، فإن من الواجب، بل ومن الأهمية بمكان أن نتذكر خصائصه النسبية، وهو أمر يعتبر ضرورياً إلى أقصى حد..

«وكان من شأن تدخل أوروبا الرأسمالية في آسيا وإفريقيا، تقويض نمط الحياة السائد هناك، والتعجيل بعملية التطور الرأسمالية. وقد لعب هذا التدخل من الناحية الموضوعية دور الحافز في إنضاج الانقلاب المعادي للإقطاع، كما استثار في كل مكان حركات قومية ـ تحريرية، تحولت ـ مع اتساع نطاقها، وخاصة منذ فترة «استيقاظ آسيا» ـ إلى أحد الجوانب المميزة للتاريخ المعاصر»[1].

وهنا يستند ز. ل. ليفين إلى موقف ماركس من الهند ليربطه بالوضع العربي انطلاقاً من المنهج نفسه فيقول:

«وفي معرض تحليله لنتائج توطيد السيطرة الإنكليزية في الهند، كتب كارل ماركس قائلاً: «إن إنكلترا، التي تستهدف غايات مغرضة في هذا البلد كانت، بالرغم من كافة جرائمها «أداة غير واعية للتاريخ» وكان عليها أن تنجز هناك رسالة مزدوجة ـ تقويضية وإنشائية ـ هي القضاء على المجتمع الآسيوي العتيق، من ناحية، وإرساء أساس مادي لمجتمع غربي في آسيا، من ناحية أخرى.

«إن ظهور هذه السمة المميزة الهامة من سمات الإمبريالية ليتبدى بهذه الدرجة أو تلك في كافة البلدان العربية، مبكراً في بعضها أو متأخراً في بعضها الآخر. على أن الإمبريالية قد أضفت طابعاً خاصاً على التطور الاجتماعي الاقتصادي لهذه الأخيرة»[2].

هذا هو المحتوى الإيديولوجي المنهجي للنص الماركسي الاقتصادوي الذي

---

(1) ز. ل. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)**. (ترجمه عن الروسية: بشير السباعي)، دار ابن خلدون، بيروت ، 1978.

(2) كارل ماركس: **السيطرة البريطانية في الهند**.

ينطلق من فلسفة للتاريخ ولتطور المجتمعات البشرية تقول بانتقال هذه المجتمعات من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر: (المشاعية البدائية ـ الرق ـ الإقطاع ـ الرأسمالية)؛ وقد كانت أوروبا السباقة في التطور نحو نمط الإنتاج الرأسمالي على الصعيد العالمي. بهذا المعنى، كان لهيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي الذي أصبح مهيمناً عالمياً نتائج بنيوية وتاريخية على المجتمعات الأخرى ـ خاصة الشرقية ـ التي خضع تاريخها لسيطرة النمط الرأسمالي الغربي الوافد إليها. وبذلك، أصبح النص الماركسي الاقتصادوي ينطلق من مسلمة سيطرة النمط الرأسمالي (أوروبا) في قراءته لتاريخ بلادنا الذي يتحول إلى تاريخ انتقال من نمط الإنتاج الإقطاعي أو «الآسيوي» إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. وهذا ما يظهر من خلال المقدمات المنهجية التي ينطلق منها د. مسعود ضاهر مثلاً في كتابه حول «الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية 1697 - 1861» [1]، إذ ينطلق من مقولة ماركس القائلة بأولوية الاقتصاد على السياسة:

«إن نمط إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عامة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد واقعهم، بل على العكس من ذلك فإن واقعهم الاجتماعي يحدد وعيهم»[2].

يحاول د. مسعود ضاهر التفتيش عن جذور المسألة الطائفية في لبنان، لا في أذهان الناس كما يعيشونها طائفياً بل في نمط الإنتاج الذي جعلهم يفكرون ويتصرفون طائفياً... لذا يجب التفتيش عن المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الطائفية ذات طبيعة بنيوية على صلة وثيقة بنمط الإنتاج وعلاقاته وليس كأشكال من العبادة الدينية فقط[3].

فالدولة الطبقية من حيث هي أداة للسيطرة الطبقية، كانت المنظم الأساسي لعلاقات الإنتاج السائدة بما يضمن مزيداً من الاستغلال الطبقي تبعاً للقوى الاجتماعية المتصارعة. ففي بعض البلدان البورجوازية، قامت الدولة البورجوازية بتحطيم الكثير من العلاقات الفيودالية القديمة لصالح قوى البورجوازية الصاعدة. في حين أن الدولة التي قامت على قاعدة نمط الإنتاج الآسيوي، حافظت على العديد من الركائز القديمة ومنها الطائفية والعشائرية والتجزئة الإقليمية[4]...

(1) د. مسعود ضاهر: **الجذور التاريخية للمسالة الطائفية اللبنانية 1696 - 1861**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1980.

(2) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: **الإيديولوجيا الألمانية**.

(3) د. مسعود ضاهر: المرجع السابق نفسه.

(4) د. مسعود ضاهر: المرجع السابق نفسه

ودراستنا تحاول التركيز على المسألة الطائفية منذ قيام الإمارة الشهابية 1697 حتى إعلان الاستقلال السياسي للبنان عام 1943. وهذه المرحلة تتضمن نمطين من الإنتاج على الأقل:

الأول: ما يسمى نمط الإنتاج الآسيوي في مرحلة ما قبل الرأسمالية.

الثاني: المرحلة الرأسمالية في إطار تكونها التاريخي كرأسمالية هامشية تابعة للغرب الاستعماري. فهي تكتفي بحدٍ أدنى من العلاقات ذات الطابع الرأسمالي، وتحتضن كل المعيقات السابقة على هذا النمط من الإنتاج حفاظاً على مصالح طبقية لتحالف قوى اجتماعية من كبار الملاكين ورجال الدين والبورجوازية الصغيرة والرأسمالية التجارية الوسيطة وغيرها [1].

2 ـ الآلتوسيري الأرثوذكسي:

يتمثل النص الآلتوسيري الأرثوذكسي في قراءته لتاريخنا المعاصر بكتابات مهدي عامل بالدرجة الأولى. يقول مهدي عامل في طرحه لمشكلة الطائفية في لبنان: «من أين ننطلق في طرح مشكلة «الطائفية»؟ وكيف نطرح هذه المشكلة؟ بل قل ما هو الشكل الذي يجب أن تطرح فيه حتى يتسنى لنا إنتاج معرفتها؟»

أهل نجد في الماضي مفتاح فهم الحاضر وسره أم أننا، بالعكس، نجد في هذا الحاضر مفتاح فهم الماضي وسره؟ ولقد أجاب ماركس، كما نعلم، على هذا السؤال بالقول إن الحاضر هو سر الماضي ومفتاح فهمه[2].

فإذا نحن اعتمدنا هذا المنهج من النظر في الواقع الاجتماعي، وجب علينا أن ننطلق، في معالجة مشكلة «الطائفية» من حاضر الواقع الاجتماعي اللبناني، في بنيته الخاصة القائمة. وليس من ماضيه، وأن نقيم الفارق، منهجياً على الأقل، بين بنية هذا الماضي وبنية ذاك الحاضر، بحيث نمتنع عن البحث في بنية الأول في هدف تفسير بنية الثاني، فلا نجعل من «نظام الملل» الذي كان قائماً في العهد العثماني مثلاً مبدأ تفسيرياً لظاهرة كالطائفية، هي ملازمة للبنية الراهنة للواقع الاجتماعي اللبناني في تميزها كبنية رأسمالية معينة (كما يفعل مؤرخ كوجيه كوثراني مثلاً) ولا ننظر في هذه البنية المرتبطة ارتباطاً تبعياً بالإمبريالية، والتي يستلزم النظر فيها، بالضرورة، اعتماد المفاهيم العلمية الماركسية، بعين بعض

---

(1) د. مسعود ضاهر: المرجع السابق نفسه.

(2) مهدي عامل: «في الشروط التاريخية لطرح مشكلة الطائفية»، **مجلة الطريق**، عدد كانون الاول، 1978.

المفاهيم الخلدونية مثلاً (كالعصبية) التي نجد في البنية الاجتماعية القبلية حقل تكونها وتحركها التاريخي (كما يحلو للبعض أن يقوم بذلك، كنظير جاهل مثلاً أو خالد جابر)[1].

«في ضوء هذا المنهج، أول سؤال ينطرح علينا في معالجة الطائفية هو التالي: ما هو الطابع الرئيسي المحدد للبنية الاجتماعية القائمة؟ إذا علمنا أن كل بنية اجتماعية هي وحدة تعايش عدة أنماط من الإنتاج تترابط فيما بينها، **ويتمفصل** كل واحد منها على الآخر في إطار سيطرة واحد منها عليها[2]، وجب القول إن نمط الإنتاج **المسيطر** في هذه البنية هو الذي يحدد طابعها الرئيسي المحدد لها. لذا يمكن صياغة السؤال السابق على الوجه التالي: ما هو نمط الإنتاج المسيطر في البنية الاجتماعية اللبنانية؟ الإجابة عن هذا السؤال هي التي تحكم منطق الفكر في فهم مشكلة الطائفية»[3].

وبعد أن يرد على خالد جابر الذي ينكر أن تكون الرأسمالية نمط الإنتاج المسيطر في لبنان، وينكر بالتالي أن تكون علاقات الإنتاج فيه علاقات رأسمالية.. بل ينكر أن يكون في لبنان إنتاج ويستبدل الإنتاج بالرواج، يؤكد مهدي عامل على منطلقاته الإيديولوجية في قراءة تاريخ لبنان:

إن الشكل الكولونيالي[4] هو الشكل التاريخي الذي يتميز فيه وجود نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر في لبنان. والشكل الذي يسيطر فيه هذا النمط من الإنتاج الكولونيالي على الأنماط السابقة التي يتعايش معها، هو على نقيض ما هو عليه في البنيات الاجتماعية الإمبريالية - هو الذي يسمح فيه، في قانونه الميلي العام، بتجدد تلك الأنماط السابقة، أي بإعادة إنتاج علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية بدلاً من أن يميل نحو القضاء عليها، بسبب تطوره في علاقة تبعيته البنيوية الإمبريالية»[5].

إن هذه الإشكالية الآلتوسيرية هي نفسها التي تتكرر في كثير من الأبحاث اليسارية التي تتناول تاريخ لبنان المعاصر، مستفيدة من أبحاث المفكر المصري

---

(1) مهدي عامل: المرجع السابق.

(2) راجع بهذا الخصوص بحث الآلتوسيري الفرنسي بيار فيليب راي الذي يقتبس عنه مهدي عامل.
Pierre - Philipe Rey: **Alliance de classes.**

(3) مهدي عامل: المرجع السابق.

(4) Pierre - Philipe Rey: **Colonialisme, Néo - colonialisme et transition au capitalisme.**

(5) مهدي عامل: المرجع السابق.

سمير أمين الذي بلور نظرية حول التراكم على الصعيد العالمي انطلاقاً من رصد علاقة المركز الإمبريالي بالأطراف في البلدان المتخلفة. إنها الإشكالية نفسها التي نجدها في كتاب كلود دوبار وسليم نصر[1] حيث نجد:

«إننا نحدد لبنان مؤقتاً على أنه تشكيلة اقتصادية اجتماعية يعود تكونه الحقوقي المستجد إلى عام 1920... فلبنان هو تشكيلة اقتصادية - اجتماعية رأسمالية محيطة (périphérique) ما تزال تحتوي على علاقات اجتماعية إنتاجية وعلاقات اجتماعية لا إنتاجية ما قبل رأسمالية... من هنا كان من المسائل المركزية المطروحة في الجزء الأول من هذا الكتاب معرفة مدى تأثير التغلغل الرأسمالي على هذه العلاقات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية»[2].

3 - الآلتوسيري الماوي:

في فترة معينة تعود إلى ما قبل حرب الـ 1975، كان النص الآلتوسيري العربي - بشقّيه الأرثوذكسي والماوي، وإنْ اختلفا في المواقف السياسية المباشرة - يستقي منهجه ومفاهيمه التي يحاول تطبيقها على تاريخ لبنان الاجتماعي والسياسي، من المصادر والمراجع النظرية السائدة نفسها في أوروبا ضمن إطار هذا التيار. فشكل داخل هذا التيار سمير أمين وبيار فيليب راي ورينكوس بولنتزاس وآلتوسير نفسه مرجعاً أساسياً بالنسبة لهذا التيار. كما تفرد الآلتوسيريون الماويون باقتباس مقولات شارل بتلهايم وانطونيو غرامشي وغيرهما في محاولتهم لقراءة بنية المجتمع العربي ومن ضمنه لبنان.

ضمن هذا السياق، تعددت النماذج الآلتوسيرية الماوية في بلادنا وكانت الأكثر ميلاً للتطور الفكري إنْ لم نقل لعدم الثبات على رؤية واحدة في القراءة، فنرى رموز هذا التيار نفسها اليوم، يتنكرون لكتاباتهم بالأمس القريب حتى يصعب على المتتبع لتاريخ الأفكار إطلاق التصنيفات النهائية بصدد هذا التيار دون الدخول في تمايزاتهم الجديدة التي تصل إلى حد الطلاق مع ماضيهم، كما هو حاصل مع بعض رموز هذا التيار الماركسي الذين أصبحوا اليوم في طليعة المتصدين للفكر الماركسي على قاعدة تبنيهم للنص الإسلامي وعودتهم إلى الإيمان الديني والانخراط في طوائفهم التي كانوا في فترة ما على هامشها.

من رموز النص الآلتوسيري الماوي الذين حاولوا قراءة تاريخ لبنان، يمكن

---

(1) Claude Dubar et Salim Nasr: **Les classes sociales au liban.**

(2) Claude Dubar et Salim Nasr: op. cit..., P. II.

الإشارة إلى د. وضاح شرارة في كتاباته قبل عام 1975. ففي معرض نقده لمعظم الكتابات، اليمينية واليسارية، التي لم تستطع أن تنتج فهماً علمياً للمسألة الطائفية في لبنان، يحدد وضاح شرارة حقله المنهجي في نقد هذه الكتابات على قاعدة فهمه لإشكالية ماركس على الوجه التالي:

«.. وليس في المسألة سهو أو خلل في التماسك. بل على العكس. إن الدفاع عن موقفين متناقضين هو النتيجة المنطقية الضرورية للإشكال الذي رسم دور المستوى الحقوقي والإيديولوجي عامة في التأريخ للنظام الطائفي. فإما أن تشكل الطائفية عنصراً في صلب التطور الرأسمالي المحلي. ولا يمكن آنذاك فهم هذا الترابط إلّا داخل نظرية تلمّ بتاريخ الصراع الطبقي في الرأسمالية على الصعيد العالمي، وإما أن الطائفية من الزوائد التي لا بد أن يأتي عليها التطور الرأسمالي في وجهه «النموذجي» الصناعي. رغم الإشارات «العالمية» إلى الاستعمار وكنهه، فإن السمة العامة للمحاولات التي استعرضنا مسارها هي تجنب التحديد لطبيعة العلاقة البنيوية بين الرأسمالية الاستعمارية (الأوروبية) والتشكيلة الاجتماعية المحلية. فالرأسمالية، كما تبدو في منطق التحليل، عنصر موضعي، عسكري أو اقتصادي أو حقوقي أو إيديولوجي (فكري أو نفسي) تبعاً للظروف. لكنها، في كل الأحوال، ليست نظاماً يجتاز مراحل محددة من تاريخه تدرج تدخله (ونمطه) في مكان من العالم في تاريخه المتميز - وهو تاريخ عالمي كما لم يفتأ يشدد ماركس منذ «البيان الشيوعي»، معيناً في «العالمية» سمة أساسية وجديدة هي من نتاج نمط الإنتاج الرأسمالي بالذات»[1].

إن هذه الخلفية الإيديولوجية في قراءة تاريخ لبنان تنطلق، كما في النص الآلتوسيري الأرثوذكسي، من سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي الغربي على مجمل الإمبراطورية العثمانية، حتى ولو كانت هذه القراءة تأخذ بعين الاعتبار مجمل وقائع وأحداث عينية تنم عن اطّلاع أوفى من قراءة مهدي عامل على المادة التاريخية اللبنانية موضوع البحث. ولا يغير في جوهر رؤية وضاح شرارة توسيع مراجعه التاريخية أو النظرية من دومينيك شوفالييه إلى غرامشي إلى سمير أمين إلى بيار فيليب راي وآلتوسير وباليبار:

«لا شك أن الحدث الجديد البارز، والذي يطغى بحجمه وفعاليته على سائر الأحداث المعاصرة، هو «هجوم» الرأسمالية بوجهها الأوروبي، الوحيد يومذاك. فالأحداث الأخرى، ولو بدت مستقلة بعض الشيء عن هذا الحدث الأساسي، لم

---

(1) وضاح شرارة: في اصول لبنان الطائفي. خط اليمين الجماهيري، بيروت، 1975، ص 22.

تكن لتستطيع البقاء طويلاً بمعزل عنه أو عن نتائجه التي كانت تسلك أحياناً طرقاً متشعبة. فقد كان من البيّن أن السلطنة في وضع تصفية. أو كما يقول ماركس، كانت «الجثة في حالة متقدمة من الاهتراء». ولم يكن الحكم العثماني يملك في وجه التوسع الرأسمالي ومتطلباته «التحتية» (المواصلات، المواد الأولية، السوق) دفاعاً فعلياً»[1].

III ـ التحقيب:

1 ـ التحقيب الاقتصادوي: يمكن الانطلاق بهذا الخصوص من النموذج الأكثر دلالة والمتمثل بكتابات ز. ل. ليفين الذي يعتبر أن تطور الفكر الاجتماعي، كما هو معروف، ليس مستقلاً في تاريخه إلا بشكل نسبي؛ فهو يرتبط بالتطور الاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي للمجتمع ارتباطاً عضوياً. وهو نتاج التاريخ العالمي وينبغي النظر إليه من زاوية العلاقات العالمية وتفاعل الثقافات الموجودة في لحظة تاريخية معينة. لذا فتاريخ الفكر الاجتماعي ـ السياسي العربي هو بشكل رئيسي تاريخ نشوء الإيديولوجيا البورجوازية وانتشارها، إيديولوجيا «النضال القومي التحرري» (حيث إن تاريخ العرب في العصر الحديث هو أساساً تاريخ تشكل علاقات اجتماعية جديدة وحركات قومية ـ تحررية)[2].

ويميز ز. ل. ليفين بعض المراحل في تطور الفكر الاجتماعي ـ السياسي العربي في العصر الحديث التي تلتقي حدودها النسبية مع أهم أحداث التاريخ العربي:

أ ـ النصف الأول من القرن التاسع عشر: وهي فترة انحطاط الإمبراطورية العثمانية وقيام دولة مصرية قوية ومستقلة من الناحية الفعلية، وفيها رد الفعل الأول للشعوب العربية على الثقافة الأوروبية، ومحاولة تفهم المؤسسات ومعايير الحياة الأوروبية، وبداية النهضة الثقافية في البلدان العربية.

ب ـ من خمسينات القرن التاسع عشر إلى سبعيناته: وفيها تنشط في سوريا ومصر ـ تحت تأثير السوق العالمية ـ عملية تطور العلاقات السلعية ـ النقدية، وتظهر عوامل مساعدة على انحلال الإقطاعية وعلى الانتقال إلى الرأسمالية، وتتشكل جماعات اجتماعية مميزة للمجتمع الرأسمالي. كما تظهر في سوريا حركة تنويرية.

---

(1) وضاح شرارة: في أصول لبنان الطائفي. خط اليمين الجماهيري، ص 38.

(2) ز. ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، مرجع سابق، ص 5.

ج - من سبعينات القرن التاسع عشر إلى أوائل العقد الأول من القرن العشرين: وفيها يزداد التوسع المالي - الاقتصادي والسياسي للدول الرأسمالية الأوروبية، وتتحول الإمبراطورية العثمانية والبلدان العربية إلى أشباه مستعمرات ومستعمرات، وتتطور الحركة من أجل التغلب على التخلف الإقطاعي في تلك البلدان، وينشأ ويشتد النضال القومي التحرري، وكذلك تتشكل الإيديولوجيا البورجوازية ويتكوّن الوعي التقدمي، وتُرسى الفلسفة والسوسيولوجيا العربية الحديثة، وتنتشر نزعة الجامعة الإسلامية والإصلاح الإسلامي (التجديد الإسلامي)، وتظهر أفكار النزعة القومية المحلية (الخاصة) والعربية (نزعة الجامعة العربية). ويمكن النظر إلى هذه الأطر الزمنية (الفترة من أواخر السبعينات إلى التسعينات) بوصفها المرحلة المصرية في التنوير العربي.

د - السنوات العشرون الأولى من القرن العشرين: وهي فترة استيقاظ آسيا والحرب العالمية الأولى وثورة اكتوبر الاشتراكية. وتتميز هذه الفترة بشكل خاص بالتطور السريع جداً لوعي الشعوب العربية القومي، وبروز المفاهيم السياسية والفلسفية والسوسيولوجية البورجوازية، والبورجوازية الصغيرة إلى حد ما، وبظهور الأفكار «الاشتراكية في الشرق العربي»[1].

2 - التحقيب الآلتوسيري: ونستثني من هذا التحقيب النص الآلتوسيري الأرثوذكسي الذي يتميز ببنيوية مفرطة تعوزها المادة التاريخية اللبنانية، وهذه البنيوية هي أقرب إلى الدروس المنهجية والتمارين الذهنية في طريقة طرح الأسئلة والإشكاليات دون الخوض الجاد في كتابة التاريخ العيني للبنان المعاصر. لذلك نكتفي هنا بالنسبة للتحقيب بالنص الآلتوسيري الماوي من خلال أحد رموزه.

يعتبر وضاح شرارة أن الهم الذي غلب على علاقات الدول الكبيرة في صلاتها فيما بينها، وفي مواقفها إزاء القضايا الداخلية الناجمة عن تفكك السلطة العثمانية على الإمبراطورية، هو تجميد الصراعات التي لا بد أن تنشأ عن اقتسام علني للمناطق التي تخضع للأستانة. وقد شكلت هذه المسألة محور التوازن الإنكليزي - الروسي - وهو توازن أعرج - منذ معاهدة اندرينوبل (أيار 1829) حتى حرب القرم والتدخل الفرنسي في لبنان عام 1860. لكن تناول مسألة اقتسام الإمبراطورية العثمانية من زاوية توازن القوى الرأسمالية وصراعها لا يستنفد الموضوع، حتى عام 1838، تاريخ معاهدة كوتاهية، على الأقل. فقد لعبت

---

(1) ز. ل. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)** ، مرجع سابق، ص 6.

قوى محلية، أهمها محمد علي في مصر، دوراً بارزاً في تغيير وجهة الصراع مؤقتاً، وفي تكتيل القوى المتصارعة. كانت تحمل محاولة محمد علي أخطاراً عدة. فهي تطرح قضية السيطرة على الطرق الستراتيجية التي كانت بريطانيا تحيطها برعاية تتناسب مع دورها في التوسع الاستعماري والتجاري. كما تطرح قضية بروز قوة اقتصادية وعسكرية مستقلة تغلق سوقاً هامة في وجه البضائع المستوردة. لكنها قد تغلق أيضاً منطقة جدّ واسعة في وجه العلاقات الرأسمالية نفسها. وأخيراً تطرح بحدة المشكلة التي لا بد، إذا طُرحت، أن تؤدي إلى ضرب التوازن الذي تعمل بريطانيا على المحافظة عليه، وقوام هذا التوازن اجتناب مواجهة مباشرة لمصير الممتلكات العثمانية كحل وحيد في وجه التوسع الروسي[1].

لذا اكتسبت المسألة اللبنانية أهمية تبدو مبالغة، للنظرة الأولى... فقد آلت تصفية الإرث السياسي للأمير بشير إلى صراع حاد بين المشايخ الدروز والفلاحين النصارى، تضاعف بسبب سياسةِ ضريبية شديدة الإرهاق... بذلك التحمت الصراعات الداخلية، بوجهيها الاجتماعي والطائفي، بالوضع العام للسلطنة العثمانية. وهو وضع ملتصق بالصراعات العالمية بين القوى الاستعمارية الأوروبية. في مثل هذه الظروف، والتي أخذت تشهد منذ 1841 - 1842 اتساع الصراع الداخلي، وبالتالي اتساع التدخل الخارجي؛ كفى أن تطرح مشكلة بضخامة مشكلة قناة السويس، حتى ينفجر الوضع في جبل لبنان، وذلك تبعاً للخطوط التي رسمتها كل المعطيات المعقدة التي تشكلت «المسألة الشرقية» منها[2].

ويخلص وضاح شرارة إلى تحديد معالم قراءة تاريخ لبنان الاجتماعي على الوجه التالي:

الفلاحون والمشايخ، الموارنة والدروز، أوروبا وتركيا، إنكلترا وفرنسا، فرنسا والموارنة، جبل لبنان و «المملكة العربية»، طرق المواصلات وأزمة الحرير... هذه هي الخيوط التي تشابكت في أحداث ما زالت تجر نتائجها حتى اليوم. وهذا ما ينبغي «تخليصه» لنقرأ بوضوح نسبي معالم تاريخ مشكل[3].

---

(1) وضاح شرارة: **في اصول لبنان الطائفي. خط اليمين الجماهيري**، مرجع سابق، ص 34.
(2) وضاح شرارة: المرجع نفسه، ص 35 - 36.
(3) وضاح شرارة: المرجع نفسه، ص 37.

المراجع

- الياس مرقص: **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي**.
- جاك كولان: **الحركة النقابية في لبنان 1919 - 1946**.دار الفارابي، بيروت، 1974.
- الحكم دروزة: **الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية**.
- كلود دوبار وسليم نصر: **الطبقات الاجتماعية في لبنان**.
- الياس البواري: **تاريخ الحركة العمالية والنقابية في لبنان**. بيروت، 1981.
- ز. ل. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)**. ترجمة عن الروسية: بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- أنور عبد الملك: **مصر مجتمع عسكري**. دار الطليعة، بيروت، 1974.
- أنيس صايغ: **لبنان الطائفي**، بيروت، 1955.
- د. مسعود ضاهر: **تاريخ لبنان الاجتماعي 1914 - 1926**. دار الفارابي، بيروت، 1974.
- د. مسعود ضاهر: **لبنان الاستقلال، الميثاق والصيغة**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1977.
- د. مسعود ضاهر: **الجذور التاريخية للمسالة الطائفية اللبنانية 1697 - 1861**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1980.
- نقولاي هـ. هوفهانسيان: **النضال التحرري الوطني في لبنان (1939 - 1958)**.
- أ. سميليا نسيكايا: **الحركات الفلاحية في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر**. دمشق، 1972.
- وضاح شرارة: **في أصول لبنان الطائفي. خط اليمين الجماهيري**، بيروت، 1975.
- وضاح شرارة: **حروب الاستتباع. لبنان الحرب الأهلية الدائمة**.
- وضاح شرارة: **المسالة التاريخية في الفكر العربي**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1977.
- عبد الله حنا: **القضية الزراعية والحركات الفلاحين في سوريا ولبنان**. بيروت، 1975.
- خالد جابر: **التوازنات المسلحة**.
- محسن إبراهيم: **لماذا؟ منظمة الاشتراكيين اللبنانيين؟**
- اشتراكيون لبنانيون: **العمل الاشتراكي وتناقضات الوضع اللبناني**.
- د. محمد حسين دكروب: **السلطة والقرابة والطائفة عند موارنة لبنان**.

- انطون ضاهر العقيقي: **ثورة وفتنة في جبل لبنان.**
- محمد كشلي: **حول النظام الراسمالي واليسار في لبنان.** بيروت، 1967.
- الحزب الشيوعي اللبناني: **نضال الحزب الشيوعي من خلال وثائقه.**
- حسين أبو شقرا: **الحركات في لبنان.**
- مهدي عامل: **أزمة الحضارة ام ازمة البورجوازيات العربية.** دار الفارابي، بيروت، 1974.
- مهدي عامل: **مقدمات نظرية.**
- مهدي عامل: «في الشروط التاريخية لطرح مشكلة الطائفية»، **مجلة الطريق**، ك 1، 1978 .
— Anwar abdel - Malek: **L'Egypte Société Militaire.**
— Anwar Abdel - Malek: **La dialectique sociale.**
— Jean et Simone Lacouture: **L'Egypte en mouvement.**
— Hassan Riad: **L'Egypte nasserienne.**
— Samir Amin: **L'accumulation à l'échelle mondiale.**
— Samir Amin: **Le développement inégal.**
— Samir Amin: **La Nation arabe.**
— Pierre - Philippe Rey: **Alliance de classes.**
— Pierre - Philippe Rey: **Colonialisme, Néo - colonialisme et transition au capitalisme.**
— Louis Althusser: **Pour Marx.**
— Louis Althusser et autres: **Lire le Capital.**
— Louis Althusser: **Lénine et la Philosphie.**
— Jacques Rancière : **La lecon d'Althusser.**
— Françouis Chatelet: **Récit.**
— François Chatelet: **Chronique des idées perdues.**
— François Chatelet: **Les années de démolition.**
— Claude Dubar et Salim Nasr: **Les Classes sociales au Liban.**
— Jacques Couland: **Le mouvement syndical au Liban 1919 - 1946.**
— Mohammad H. Dakroub: **Pouvoir et Parenté chez la communauté maronite.**
— Ahmad Beydoun: **Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains.**

النصّ الإسلامي

أ ـ نشوء النص (المرحلة الأولى):

من بوادر نشوء هذا النص في القرن التاسع عشر وقبل عام 1908 بروز التكتلات والجمعيات التي كان لها الأثر في بلورة نص عربي إسلامي بالنسبة للتاريخ العام في المنطقة.

1 ـ من أوائل هذه الجمعيات في بلاد الشام «جمعية الآداب والعلوم»[1] التي أنشئت في بيروت عام 1847، وقد أنشأها بعض الأميركيين المقيمين مع بعض المثقفين المسيحيين؛ منهم القس غالي سميث، والقس وليم طومسون والدكتور كرنيليوس فان ديك ويوحنا ورتيات والشيخ ناصيف اليازجي والمعلم بطرس البستاني، ومخائيل مدور، ومخائيل فرج الله، ونعمة تابت، وشكر الله خوري. وكانت هذه الجمعية تعقد اجتماعات في بيوت أعضائها، وتُلقى فيها محاضرات علمية وأدبية. وأنشأت مكتبة ومجلة باسم «المجلة السورية» التي كان يتولى تحريرها اليازجي والبستاني.

2 ـ وحذا اليسوعيون حذو الأميركيين فأنشأوا في بيروت سنة 1868 جمعية اسمها «الجمعية السورية» وضمت مثقفين مسلمين ومسيحيين منهم الأمير أمين أرسلان والحاج حسين بيهم وسليم البستاني وحنين الخوري ورزق الله صفرا وموسى دي فريج وسليم رمضان وعبد الرحيم بدران وسليم شحادة

---

(1) توفيق برو: **القومية العربية في العصر التاسع عشر**.

وحبيب جلخ ويوسف الشلفون والأمير سعيد شهاب والأمير مصطفى أرسلان وخليل الخوري وخليل غانم والشيخ إبراهيم اليازجي وأخوه حبيب، وسليم تقلا والشيخ عبد القادر الدنا، والياس جمالين ونصري الكيلاني والشيخ خطار الدحداح وشاكر شقير وضاهر خير الله، وعلي حمادة وأيوب تابت[1]. وأنشأت هذه الجمعية مجلة باسم «مجموع العلوم» تطور طرحها من أدبي علمي إلى سياسي.

3 ـ والمصادر التي تؤرخ انبعاث الحركة العربية الحديثة تذكر جمعيتين أخريين نشأتا في بيروت، وكانتا تهدفان إلى إثارة الوعي القومي العربي وتحضّان العرب على المطالبة بحقوقهم في الدولة العثمانية. واحدة سميت باسم «الجمعية السرية» وأنشئت عام 1875 وأخرى باسم «جمعية حقوق الملة العربية» وأنشئت عام 1881؛ وكانتا تضمان أعضاء من مختلف الطوائف، وكان لهما فروع في دمشق وطرابلس وصيدا. ويُعزى إنشاء الأولى إلى بعض الطلاب العرب في الكلية الأميركية السورية البروتستانتية ومنهم فارس نمر ويعقوب صروف. أما الثانية فقد بقيت أسماء أعضائها سرية؛ تحددت غايات هذه الجمعية في أحد المنشورات بما يلي:

1 ـ منح سوريا الاستقلال الذاتي متحدة مع جبل لبنان.

2 ـ الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية.

3 ـ رفع الرقابة والقيود الأخرى التي تحد من حرية التعبير ونشر العلم.

4 ـ استخدام المجندين من أهل البلاد في المهام الداخلية فيها فقط[2].

4 ـ تكونت في دمشق حلقة كان محورها الشيخ طاهر الجزائري، وكان ذا نزعة إصلاحية علمية. وقد ضمت الحلقة قبل عام 1908 عدداً من علماء دمشق ومثقفيها مثل الشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ عبد الرزاق البيطار والشيخ سليم النجاري ورفيق العظم ومحمد كرد علي وسليم الجزائري وشكري العسلي وعبد الوهاب الإنكليزي وعبد الحميد الزهراوي وعبد الرحمن الشهبندر. إلا أن السلطان عبد الحميد ألغى الجمعية فلجأ الشيخ طاهر إلى مصر.

---

(1) محمد عزة دروزة: **نشأة الحركة العربية الحديثة**. صيدا، 1950.

(2) محمد عزة دروزة: **المرجع نفسه**.

وقد انبثق عن هذه الجمعية كتلتان سياسيتان هامتان: واحدة كانت تسعى إلى محاربة استبداد السلطان عبد الحميد وإقامة حكومة ثورية، وكان لها اتصال بجمعية «تركيا الفتاة» التي قادت حركة الثورة على السلطان عبد الحميد سنة 1908.

أما الكتلة الثانية فقد عرفت باسم «جمعية النهضة العربية» التي تأسست في الآستانة عام 1906 ثم أنشىء لها فروع في المناطق؛ وهي تطالب بالاستقلال الإداري للبلاد العربية[1].

5 ـ وتأسست جمعيتان عربيتان في باريس. واحدة: أنشأها نجيب عازوري سنة 1904 واسمها «جمعية رابطة الوطن العربي» وكانت تدعو إلى تحرير بلاد الشام والعراق من سيطرة الترك، وتحضّ على الثورة والثانية: أنشأها خير الله خير الله سنة 1905 باسم «عصبة الوطن العربي» ولها الأهداف نفسها.

6 ـ بعد إلغاء الدستور من قبل السلطان عبد الحميد عام 1876 برزت جمعيتان تطالبان بإعادة الدستور. الأولى تحمل اسم «جمعية اللامركزية» أنشأها صباح الدين (إبن أخت السلطان محمود)، والثانية باسم «جمعية الاتحاد والترقي» وأنشأها أحمد رَضا. كما أنشأ فريق من ضباط الدولة العثمانية جمعية سرية باسم «تركيا الفتاة».

7 ـ في مصر قامت مجموعة من المثقفين الناقمين على النفوذ الأوروبي في مصر بتأسيس الحزب الوطني سنة 1878، وجمعية أخرى باسم «مصر الفتاة» للغاية نفسها. وهما الجمعيتان اللتان كان لهما أثر كبير في حركة عرابي باشا.

8 ـ كما أنشأ مصطفى كامل الحزب الوطني الذي يهدف إلى التصدي للاحتلال الإنكليزي وذلك سنة 1907.

9 ـ كما أسس جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده جمعية سياسية سرية باسم «جمعية العروة الوثقى»، وكانت تهدف إلى تحرير مصر والشرق وإقامة خلافة تعيد للإسلام مجده في ظل الجامعة الإسلامية.

10 ـ هذا وقد تأسست عدة جمعيات علمية تهتم بإنشاء المدارس والحضّ على العلم ونشره.

---

(1) مصطفى الشهابي: **القومية العربية**. الجامعة العربية، 1958.

المرحلة الثانية بعد 1908:

بدأ العرب بالتكتل عقب إعلان الدستور بمدة وجيزة. وكان من أهم الحوافز على ذلك تبكير غلاة الترك من رسميين وحزبيين في جمعية الاتحاد والترقي وتركيا الفتاة في نزعتهم العنصرية ضد العرب الهادفة إلى إعلاء العنصر التركي في الدولة. وقد تنوعت تكتلات العرب في هذه المرحلة ما بين العلني والسري، والعربي الصرف والمختلط مع العنصر التركي وغيره.

التكتلات العلنية:

1 ـ اكبر هذه التكتلات جمعية «الإخاء العربي العثماني» الهادفة إلى رأب الصدع الذي أحدثته جمعية الاتحاد والترقي في العلاقات التركية العربية بسبب نزعتها الطورانية. وقد ضمت شفيق المؤيد العظم وصادق المؤيد العظم وشكري الأيوبي (دمشق) ويوسف ستوان (طرابلس الغرب) وشكري الحسيني (القدس).

2 ـ المنتدى الأدبي: أنشىء هذا النادي في الآستانة في السنة التالية لإعلان الدستور وبعد خلع السلطان عبد الحميد ثم بعد إلغاء جمعية الإخاء بقليل. ومعظم مؤسسيه هم من شباب العرب الذين كانوا يدرسون في الآستانة، منهم: عبد الكريم الخليل (صور)، يوسف سليمان حيدر (بعلبك)، سيف الدين الخطيب (دمشق)، جميل الحسيني (القدس)، رفيق رزق سلوم (حمص)، عاصم بسيسو (غزة)، عزت الأعظمي (بغداد)، رشدي الصالح ملمس (نابلس).

اتسم هذا المنتدى بنزعته العروبية واستمرت نشاطاته الثقافية حتى سنة 1915.

3 ـ الكتلة النيابية العربية ـ في الدورة الثالثة من حياة المجلس النيابي إلى سنة 1911:

سعى فريق من نواب العرب إلى التجمع في كتلة واحدة للدفاع عن حقوق العرب في الدولة العثمانية، وذلك في وجه تكتل نواب الاتحاديين. وقد انضم إلى هذه الكتلة نحو ثلاثين نائباً وصاروا يصوتون معاً في مختلف المواضيع داخل المجلس النيابي، منهم: عبد الحميد الزهراوي، نافع الجابري، شكري العسلي، سعد الدين المقداد، شفيق المؤيد، خالد البرازي، توفيق المجالي (سوريا) ، رضا الصلح (بيروت)، سعيد الحسيني، روحي

الخالدي، حافظ السعيد (القدس)، علي فاضل، داود يوسفاني، عبد الوهاب قرطاس وخضر شوكت باشا (العراق).

4 ـ حزب اللامركزية الإدارية العثماني:

كان مركز تأسيس هذا الحزب القاهرة، لكن مؤسسيه هم من مثقفي سوريا ومنهم: رفيق العظم، الشيخ رشيد رضا، حقي العظم، محب الدين الخطيب، الدكتور شبلي الشميل، إسكندر عمون، داود بركات، سامي الجريديني، عزت الجندي ونعمان أبو شعر. تأسس عام 1912 بهدف تحقيق اللامركزية الإدارية في المقاطعات العثمانية.

5 ـ الجمعيات الإصلاحية:

كان لدعوة حزب اللامركزية أثر كبير في بلاد الشام، مما دعا الحكومة إلى إصدار أمر تطلب فيه من أعيان البلاد العربية تقديم لوائح بمطالبهم، فكان ذلك وسيلة لقيام جمعيات إصلاحية في كافة المناطق، كان أبرزها جمعية بيروت الإصلاحية التي نشأت عام 1912 وضمت: سليم علي سلام، أحمد مختار بيهم، خليل زينيه، د. أيوب تابت، الشيخ أحمد حسن طبارة، ألبير سرسق، اسكندر عازار، رزق الله أرقش، سليم طبارة، كامل الصلح، محمد إبراهيم طبارة، جان بطرس، يوسف الهاني، محمد الفاخوري، بترو طراد، جميل الحسامي، حسن الناطور، حبيب فرعون، فؤاد حنتيس، سليم بواب، وحنا نقاش. وقد كانت مطالبها الإصلاحية مطابقة لمطالب حزب اللامركزية.

6 ـ المؤتمر العربي في باريس:

انبثقت فكرة المؤتمر من بعض الطلاب العرب في باريس: عبد الغني العريسي، محمد المحمصاني، توفيق فايد (بيروت)، عوني عبد الهادي (نابلس)، جميل مردم بك (دمشق)، وهم أعضاء في الجمعية العربية الفتاة السرية ـ والفكرة انبثقت إثر الانقلاب الاتحادي عام 1913 الذي ناوأ المطالب الإصلاحية؛ مما دعا هؤلاء الطلاب إلى الاتصال بحزب اللامركزية في مصر لتنظيم هذا المؤتمر الذي عقد في باريس وبحث في: الحياة الوطنية ومناهضة الاحتلال ـ حقوق العرب في الإمبراطورية العثمانية ـ المهاجرون من سوريا وإلى سوريا.

التكتلات السرية:

1 ـ الجمعية القحطانية:

هي أقدم التكتلات العربية السرية: أسسها عام 1909 كل من خليل حمادة

المصري وعبد الحميد الزهراوي وعزيز علي المصري وسليم الجزائري وانضم إليها حقي العظم والأمير أمين أرسلان وحسين حمادة والأمير عادل أرسلان وعزت الجندي وعبد الكريم الخليل. غايتها: وحدة الصف العربي. بعد حل الجمعية أنشأ أعضاؤها ثلاث جمعيات هي «العهد»، و «الجمعية الثورية» و «حزب اللامركزية».

2 ـ الجمعية الثورية العربية:

أنشأها عزيز علي المصري بعد حل الجمعية القحطانية واشترك معه فيها حقي العظم وفؤاد الخطيب وضباط آخرون، وهي تدعو إلى العنف وتتجاوز مطلب اللامركزية إلى الانفصال والاستقلال.

3 ـ حزب العهد:

أسسه عزيز علي المصري عام 1913 واقتصر على الضباط العرب. قام برنامجه على:

1 ـ السعي إلى الاستقلال الداخلي لبلاد العرب على أن تظل متحدة مع حكومة الآستانة.

2 ـ أن تبقى الخلافة الإسلامية وديعة في أيدي آل عثمان.

3 ـ المحافظة على سلامة الدولة العثمانية وعاصمتها والدفاع عنها.

4 ـ أن يعمل العرب والترك معاً دفاعاً عن الشرق في وجه الغرب.

5 ـ المحافظة على الأخلاق والمزايا العربية.

4 ـ جمعية العلم الأخضر:

أسسها بعض الطلاب العرب (عراقيون وفلسطينيون) الذين يدرسون في الآستانة. منهم فايق شاكر ومسلم العطار وغيرهم. وكانت غايتها تقوية الروابط الوطنية بين الطلاب العرب وانتشال الأمة العربية من كبوتها. كما أصدرت هذه الجمعية مجلة باسم «لسان العرب».

5 ـ جمعية العربية الفتاة:

انبثقت فكرة هذه الجمعية على يد طلاب عرب في الآستانة، أحمد قدري

وعوني عبد الهادي ومحمد رستم حيدر، وذلك رداً على جمعية تركيا الفتاة ـ المناهضة للعرب وتبلورت الفكرة فيما بعد ـ حين سافر هؤلاء إلى باريس واتصلوا بطلاب عرب آخرين وأسسوا الجمعية في باريس عام 1911 ـ وهي أهم تنظيم عربي وأوسعه وأشمله.

إن هذه المرحلة من تكوّن الجمعيات العربية في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية قد أدت إلى الثورة العربية بقيادة الشريف حسين عام 1916، وإلى سلسلة انتفاضات لاحقة ضد الانتداب الفرنسي ابتداءً من 1920 توجتها الثورة السورية الكبرى 1925 ـ 1927 التي شكلت هزيمتها بداية انحسار للنص الإسلامي العربي طوال فترة الانتداب؛ ولم يبرز هذا النص مجدداً إلا مع نهاية الحرب العالمية الثانية ولكن بشكل جديد مع الناصرية والبعث وحركة القوميين العرب، وهي المرحلة الثالثة في نشوء هذا النص، وقد استؤنف هذا النص مؤخراً بعد اندلاع الثورة في إيران وانعكاسها على بلادنا في أوساط المثقفين الذين انقلبوا من القومية العربية أو الماركسية لكي يتبنوا النص الإسلامي المستقل عن العروبة.

II ـ محتوى النص:

في الطرف النقيض من النصوص الثلاثة (الاستشراق، الكيانية، الماركسية) نجد قراءة أخرى لتاريخنا المعاصر تناصب العداء للمواقف السابقة على الصعيد الإيديولوجي وتعتبر أنها تقف كلها على الأرضية الإيديولوجية نفسها وإنْ اختلفت العبارات المعتمدة بين نص وآخر. إن النص الإسلامي العربي بصبغته الغالبة (الإسلامية) يرفض مقولة هزيمة الذات الإسلامية ويؤكد على التواصل بين هذه الذات وماضيها الإسلامي كعنصر لحمة داخلية من الضرورة العودة إليها في مرحلة التفكك وذلك للتصدي للمسألة المركزية المتجسدة في التسلط الأجنبي خاصة على المستوى الثقافي عبر النص الاستشراقي والاثنولوجي ونسخه المحلية (الكيانية والماركسية). ويرى هذا النص أن سياسة الاستشراق في الشرق الإسلامي قامت بشكل رئيسي على تقويض الإسلام من الداخل ومن الخارج[1].

ـ من الداخل: قيام بعض المفكرين المسلمين بحركة إصلاحية في الإسلام، مستلهمين في ذلك، النموذج الغربي في فصل القومية (العروبة) عن الدين

---

(1) د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار** دار الفكر، بيروت، 1973.

(الإسلام)، وهذا ما يؤدي إلى مهادنة النص الاستشراقي ومتفرعاته المحلية. كما يتمثل ذلك في حركتي كل من الزعيم الإسلامي في الهند سيد أحمد خان وميرزا غلام أحمد ومذهب القاديانية والأحمدية في الهند، أو لدى بعض مفكري النهضة في العالم العربي أمثال الطهطاوي وغيره[1].

ـ من الخارج: قيام بعض مفكري الأقليات في العالم العربي بإبراز الخلافات والتمايزات المذهبية والاثنية وتغليبها على اللُحمة الداخلية والاندماج في الحضارة العربية الإسلامية، والتأكيد على الفجوات بين الطوائف والملل، من الوجهة الشعوبية أو الجغرافية أو الكيانية الإقليمية، ويترافق ذلك مع قراءة مشوهة للإسلام تستقوي بالاستشراق وبالنموذج الغربي[2].

III ـ التحقيب:

ينطلق النص الإسلامي في قراءته لتاريخ لبنان من نقد المقولة المركزية للنص الكياني اللبناني: مقولة خصوصية وفرادة لبنان؛ ويشمل نقده كافة مستويات النص الكياني، بدءاً بتسمية جبل لبنان التي لم تحمل الدلالة الجغرافية نفسها عبر التاريخ. ففي غضون القرنين السابع عشر والثامن عشر اقتصر مدلول تسمية جبل لبنان على المناطق الجبلية الشمالية: بلاد بشري، بلاد البترون، بلاد جبيل. أما تعبير بلاد كسروان فكان يستخدم بصورة مستقلة. كذلك بلاد الشوف التي كان يطلق عليها اسم جبل الدروز. وكان هذا التعبير الأخير شائعاً في الاستخدام للدلالة على «إمارة الجبل». ولم يَشُعْ استخدام «جبل لبنان» للدلالة على المناطق الجبلية الثلاث (الشمال، كسروان، والشوف حتى جزين) إلا في غضون القرن التاسع عشر[3]. أما المناطق الأخرى التي ضُمَّت إلى دولة لبنان الكبير عام 1920 فلم تشملها التسمية قبل هذا التاريخ.

إن صيغة ما عرف تاريخياً بإمارة الجبل لم تكن تشكل قبل سنة 1841 إدارة عثمانية خاصة كما يحاول البرهنة على ذلك بعض المؤرخين اللبنانيين. ذلك أن هذه الإمارة لم تتشكل على أساس حدود مرسومة شملت «مقاطعات» معينة من الجبل أو من خارجه. «فالإمارة شكل من أشكال السلطة السياسية ـ العسكرية ارتكزت إلى مفاهيم وتقاليد وأعراف عربية ـ إسلامية، وارتبطت بنظام الأرض

---

(1) انور الجندي: **يقظة الفكر العربي: حركة اليقظة في مواجهة التغريب**. بيروت، 1972.
(2) د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار**، مرجع سابق.
(3) د. وجيه كوثراني: لبنان. **تكوّنه التاريخي في إطار التجزئة الاستعمارية للمشرق العربي**.

والزراعة السائد. وهو نظام إقطاعي يمتد بجذوره التاريخية إلى ما قبل العهد العثماني في بلاد الشام[1].

إن إمارة الجبل شكلت جزءاً منِ هذا التنظيم الإقطاعي المحلي السائد. وقد ارتبطت منذ الفتح العثماني وحتى 1841 بأمير الدروز الذي هو في الأساس أمير إقطاعة بلاد الشوف. فمنذ تثبيت السلطان سليم الأول للأمير فخر الدين المعني الأول في إقطاعة الشوف وحتى تعيين الأمير بشير الثالث الشهابي أميراً على الجبل، اعتبر جميع الأمراء الذين تعاقبوا على هذا المنصب من معنيين وشهابيين وعلى اختلاف انتماءاتهم المذهبية المعلنة «أمراء الدروز»[2].

من جهة أخرى، استطاع «أمير الدروز» أو أمير جبل الدروز في بعض المراحل التاريخية - في عهد فخر الدين الثاني مثلاً - أن يقوم بوظيفة الأمير الكبير على مقاطعات تخطت حدودها مناطق الجبل الثلاث ووصلت إلى شمالي سوريا وداخل فلسطين وأبواب دمشق. هذا التوسع في نفوذ الأمير الكبير خارج الجبل - والذي شكّل فيما بعد الحجة «التاريخية - الإيديولوجية» للمطالبة في أوائل القرن العشرين بإعادة لبنان إلى «حدوده التاريخية والطبيعية» ضمن صيغة لبنان الكبير - هذا التوسع كان في الواقع نتاج طبيعة السلطة القائمة، لا في الجبل فحسب، بل في المشرق العربي بمجمله. فسلطة الأمير الكبير مستمدة من واقعين: من جهة واقع توازن قائم بين عصبيات عائلية وبيوتات عريقة يؤدي إلى اختيار أحد أركان العائلات القوية أميراً قادراً على محورة العصبيات الأخرى حوله وضبطها لمصلحة تحصيل الضرائب السلطانية وتحقيق الأمن وفق الشرائع المحلية والأعراف السائدة. ومن جهة أخرى واقع تكريس هذا الاختيار العرفي بفرمان سلطاني مركزي يضفي الشرعية عليه وفق مفهوم الإقطاع العربي وصيغة الالتزام والجباية في الدولة العثمانية.

هذه السلطة إذن، لا يتحدد إطارها الجغرافي سلفاً؛ فهي تتوسع بمقدار نجاح الأمير في وظيفته، أي بمقدار ما يضم إلى نفوذه من عصبيات عائلية أخرى إما عبر التحالف والانضواء أو عبر كسر شوكة هذه العصبيات وإدخال مقاطعاتها في فلك التزامه وجبايته للضرائب السلطانية[3].

إن هذه القاعدة في طبيعة السلطة التي سادت في المشرق العربي منذ سنة

(1) د. وجيه كوثراني: المرجع السابق.
(2) د. وجيه كوثراني: المرجع السابق.
(3) د. وجيه كوثراني: المرجع السابق.

1516 حتى 1839، تاريخ خط كلخانة الذي ألغى «الالتزام»، تفسر العديد من الظـواهر السيـاسية التي بـرزت والتي أعطيت من قبل الصيـاغة التـاريخية الاستشراقية تفسيرات «استقلالية» و «قومية» تصب في خط تجزئة الإمبراطورية العثمانية (ظاهرة فخر الدين، بشير الثاني، الخ...). فالصراعات التي كانت تقوم من جهة بين كبير الأمراء الذي يترأس حلفاً من العائلات ويتلقى الضرائب عن عدد من المقاطعات، ومن جهة ثانية بين الولاة المتمركزين في دمشق أو صيدا أو عكا، لم تكن كما يصورها التاريخ «الرسمي» نضالاً من قبل أمراء «وطنيين» ضد الحكم التركي. إن الوالي والأمير والشيخ هم أصحاب مقاطعات عثمانية يختلفون أهمية باختلاف أهمية عدد المقاطعات التابعة لكل منهم. فهم جميعاً جزء من جهاز الدولة العثمانية الذي يتحكم فيه على الدوام صراع داخلي يتمحور حول حدود الالتـزام ومدى اتسـاعه من حيث حجم الضـريبـة ووزن النفـوذ والامتـداد الجغرافي[1].

أما من ناحية المؤسسات والتقـاليد والعـلاقات الإنسـانية والاجتمـاعية السائدة في مقاطعات الجبل، فلم تكن لتختلف في شيء عنها في المناطق الأخرى من المشرق العربي. فهي جميعها تحمل سمات مجتمع عربي - إسلامي: فالعصبية بالمفهوم الخلدوني، الانقسامات والتحالفات وفق الانتماءات التاريخية العـربية الموروثة (قيسية ويمنية). التقليد الاجتماعي - السياسي الذي يقضي - لا سيما لدى العائلات المقاطعجية - بإرجاع نسب العائلة إلى قريش لهدف يرتبط بمفهوم السلطة وأحقيتها، طريقة استثمار الأرض عن طريق المحاصصة والمزارعة، الخ... كلها سمات اقتصادية، اجتماعية وسياسية عربية اشتركت فيها كل العائلات صاحبة المقاطعات في الجبل والمناطق الأخرى دون تمييز بين مسلمين ومسيحيين، موارنة ودروز[2].

أما التعدد المـذهبي (الطائفي)، الـذي غالبـاً ما يستخـدم للدلالـة على «الخصوصية اللبنانية» الحضارية، فإنه لم يقتصر على الجبل وحـده، بل كان ظاهرة عامة في المشرق العربي ولا سيمـا في سوريـا، كذلـك في بقية أنحـاء الإمبراطورية العثمانية - إن هذا التعدد كان يستوعب من خلال «نظام الملة» الذي وضعته الدولة العثمانية منذ عهد السلطان محمد الثاني، والذي كـانت الطائفة الدينية تمارس في إطاره خصائصها المذهبية ضمن الولاء للدولة[3].

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.

وبالنسبة للموارنة كان انخراطهم قد أصبح كاملاً في العهد العثماني في البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في المشـرق العربي. فثمـة عائلات مارونية عديدة احتلت مواقع رئيسية في هرم السلطة المحلية القـائمة اجتماعياً واقتصادياً على وظيفة المقاطعجية. فكان المشايخ والأمـراء منهم يتمتعون بـذات الامتيازات السلطـوية العثمـانية التي هي للمشـايخ والأمـراء الدروز. فكمقاطعجيين كانوا جميعاً، دروزاً وموارنة، يستثمرون الأرض وفق علاقات الإنتاج نفسها ويحكمون وفق المؤسسات والتقاليد نفسها.

لكن نظام الملل العثماني الذي استهدف ضبط الخصوصيات المذهبية في إطار الدولة «تزاوج» وحاجات التوسع الأوروبي التي كانت قد ابتـدأت تتخذ أشكالاً «قانونية» في علاقتها مع الباب العالي منذ تاريخ أول معاهدة مع فرنسا عرفت بالامتيازات الأجنبية عام 1525. هذه الامتيازات استهدفت في الأساس حماية التجار الأجانب في أنحاء الإمبراطورية. لكنها سحبت نفسها ـ لا سيما بالنسبة لفرنسا ـ على الملل المرتبطة بكنيسة روما، لتجعل منها موضوع «أقليات دينية» دخلت في التنظير الاستشراقي كمسألة مشروعة تبرر عملية التدخل من طرف دولة في شؤون دولة ثانية. وهكذا أصبحت «الملة العثمانيـة» ترادف في قاموس السياسة الكولونيالية في القرن التاسع عشر مفاهيم «أمـة» و «شعب» بالمعنى الأوروبي للكلمتين[1].

وبفعل التغلغل الرأسمالي الأوروبي داخل الإمبراطورية العثمانية، بدأ ينشأ تناقض حاد بين ممثلي هذه العلاقات الأوروبية المحليين وبين القوى الاجتماعية الدينية الإسلامية المرتبطة بالحِرَف، والتجارة الداخلية المحدودة. على صعيد جبل لبنان كان للعلاقات الكولونيالية تأثير مزدوج. فإذا كانت الامتيازات الأجنبيـة والإرساليات قد حققت مكاسب هامة للطـائفة المـارونية ككـل، فإن العـلاقات الاقتصادية التي أدخلتها الرساميل الفرنسية في الجبل من خلال حاجتها لشرانق وخيوط الحرير، قد ساهمت في تفكيك العلاقات الاجتماعية القائمة بين المقاطعجيين والفلاحين؛ وشكّل ذلك القاعدة المادية للانفجار الاجتماعي الفلاحي في كسروان بين الفلاحين الموارنة ومشايخهم الموارنة أيضاً عام 1858. لكن هذا التناقض الذي نتج عن تحلل علاقات الفلاحين بالمقاطعجية اتخذ في المقاطعات الجنوبية مساراً خاصاً استمد عناصره من الوقائع التالية[2]:

---

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

1 ـ إن الطائفة الدرزية التي كانت عائلاتها المقاطعجية مهيمنة في الجنوب، كانت قد بدأت تشهد خلال توازنات الإمارة في القرون الماضية، وبالتحديد منذ أول القرن التاسع عشر، تقهقراً اقتصادياً طال عائلاتها المهيمنة.. هذا في وقت كان الازدهار الاقتصادي المرتبط بحركة تجارة الحرير وإنشاء الحلالات مقصوراً منذ بدء النصف الثاني من القرن التاسع عشر على العناصر المارونية في الجبل.

2 ـ رافق هذا التقهقر تقلص هائل في عدد أفراد الطائفة مقابل ازدياد كبير في عدد أفراد الطائفة المارونية، فضلاً عن أن «العصبية المارونية» كانت قد لعبت دوراً بارزاً في توازنات الإمارة المعنية والشهابية.

3 ـ هذا الصراع الدرزي ـ الماروني كان يتغذى بتناقض رئيسي برز على امتداد المنطقة السورية كلها، بل على امتداد الإمبراطورية العثمانية. ذلك أن التجمعات المدينية الإسلامية كانت تعيش بشكل أساسي على الإنتاج الحرفي وذلك ضمن تنظيم تقليدي للعمل يعتمد الحي والعائلة والارتباط الديني والطريقة. إن هذا التنظيم بطابعه الديني ـ العائلي كان يمد أصحاب الحرف والتجار الصغار في المدن الإسلامية بعناصر من التماسك وبقوة دفاع ومقاومة أمام الأخطار[1].

لذلك لم يقتصر الصدام الطائفي على جبل لبنان (بين الدروز والموارنة)؛ فالتناقض بين جماهير إسلامية تعيش على الحرف والإنتاج الزراعي المحلي والتجارة المحلية، وبين التغلغل الرأسمالي الأوروبي الذي شكّل غنى التجار «المسيحيين» رمزه المحلي انفجر في العديد من المدن الشرقية؛ فتحول الصراع الدرزي ـ الماروني إلى حرب أهلية شملت مناطق عديدة من سوريا[2].

وهكذا بين 1841 و 1861 تعاقبت الحلول والصيغ الإدارية التي طرحت كحلول لهذه التناحرات والتناقضات، وكانت آخر صيغ التسوية صيغة النظام الأساسي لجبل لبنان الذي عرف ببروتوكول 1861 والذي كان في أساس نشوء متصرفية جبل لبنان. وقد شكّلت هذه الخطوة، وإنْ اعتبرتها الدولة العثمانية أنها تنتظم في منطق إعادة تنظيم ولاياتها من الناحية الإدارية، إطاراً نمت في داخله هوية سياسية مارونية ارتكزت إلى عوامل أهمها:

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

1 ـ الازدهار الاقتصادي النسبي الذي عرفه جبل لبنان بالنسبة للمناطق السورية المجاورة والمرتكز بدوره على الاستثمارات والتوظيفات الفرنسية خاصة في مجال زراعة التوت وصناعة الحرير.

2 ـ التدخل الفرنسي السياسي في كل صغيرة وكبيرة في الجبل، بحيث قدمت فرنسا نفسها حامية وضامنة «للنظام الأساسي» في وجه كل من يبغي مسّه، لا سيما في وجه محاولات الدولة العثمانية عبر ولاة سوريا والمتصرف.

3 ـ انتشار المدارس والإرساليات الفرنسية في الجبل بحيث خرجت هذه المؤسسات بعد سنوات شرائح اجتماعية «متفرنسة» من أبناء المشايخ وأبناء البورجوازية المارونية الجبلية الصاعدة. شكّلت هذه الشرائح عبر انتظامها في أجهزة الإدارة الجديدة طقماً سياسياً هو الذي سيتولى مهمات الإدارة والحكم في الدولة الجديدة التي ستنشأ عام 1920 [1].

منذ بداية العقد الثاني من القرن العشرين وفي ظل العلاقات الدولية المتوترة، كانت سياسة فرنسا قد بدأت تعطي ثمارها؛ فالتوسع الثقافي والتوظيفات المالية في جبل لبنان والمدن السورية وبصورة خاصة في الوسط الماروني والتجمعات المسيحية الفرنسية في المدن السورية، كانتا في أساس نشوء اتجاهين سياسيين يصبان في مصلحة السياسة الفرنسية وقد بدآ يبرزان على صعيد مطلبي وتنظيمي بدءاً من 1909:

1 ـ الاتجاه اللبناني ـ الماروني. وهو امتداد لنتائج النظام الأساسي لجبل لبنان. هذا الاتجاه جاء في تعبيره الداخلي عن حاجة البورجوازية المارونية الجبلية إلى انفتاح بحري عبر طرابلس وبيروت وخرق الحصار الذي ضرب على الجبل عبر ولاية بيروت. وكان الطرف الذي توجهت له الأماني المارونية التي قدمت عام 1912 على أنها مطالب لبنانية هو الحكومة الفرنسية كي تمارس هذه الأخيرة ضغطها على استانبول.

2 ـ الاتجاه السوري الموالي لفرنسا. إن العواطف التي كسبتها فرنسا لم تكن تقتصر على موارنة الجبل، بل انطلاقاً منها كانت فرنسا تعمل على خلق اتجاه سوري في الوسط المسيحي. هذا الإتجاه وإنْ لم يكن يملك قواعد اجتماعية في الداخل، إلا أن فرنسا حاولت أن تبرزه على الصعيد الدعائي العالمي عبر مؤسسات وجمعيات تعمل في فرنسا في وسط المهاجرين، تمول بواسطة غرف

---

(1) المرجع نفسه.

التجارة الفرنسية. انتظم في هذا الخط نشاط نجيب عازوري مؤلف كتاب «يقظة الأمة العربية» عام 1905، ثم برزت أسماء عديدة في غضون الحرب العالمية الأولى كندرة مطران وشكري غانم وجورج سمنة وخير الله خير الله، وشكّل هؤلاء لا سيما عبر تنظيم أطلق على نفسه اسم «اللجنة المركزية السورية» أبواق دعاية لفرنسا تنادي بفصل سوريا الطبيعية عن الدولة العثمانية ووضعها تحت الوصاية الفرنسية[1].

بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وبالتحديد في المرحلة الانتقالية بين 1918 و 1920، لم تزد فحسب حظوة فرنسا عند موارنة الجبل، بل ترابطت بشكل عضوي في وعيهم فكرة وصيغة صور لبنان وفرنسا. وفي هذه الفترة نلمس أول محاولة إيديولوجية للتنظير لخصوصية لبنان، لا سيما عبر مذكرة الوفد اللبناني برئاسة البطريرك الياس الحويك إلى مؤتمر باريس.

هذا هو النص المعتمد من قبل التيار الإسلامي المستجد، وهو، كما رأينا، نص مستعار برؤيته العامة من النص الاستشراقي الفرنسي الحديث. وبالتحديد يعتمد الدكتور وجيه كوثراني في بحثه هذا مقولات المستشرق الفرنسي دومينيك شوفالييه في أطروحته حول جبل لبنان وهي مفارقة جديرة بالملاحظة، ذلك أن النص الإسلامي معادٍ للنص الاستشراقي على الصعيد الإيديولوجي العام، ونراه هنا يعتمد على هذا النص إياه في قراءة تاريخ لبنان الاجتماعي والسياسي، وربما يكون مرد ذلك أن الفترة التي كتب فيها الباحث هذه الدراسة لم يكن قد انتقل نظرياً من الماركسية ليتبنى الإيديولوجيا الإسلامية. ومن المفيد في هذا الصدد ملاحظة أن مجمل المثقفين اليساريين الذين تخلّوا عن الماركسية واتجهوا نحو الإسلام في أعقاب الثورة الإسلامية الإيرانية، تميزت كتاباتهم بالاهتمام بالتراث والفقه والدين أكثر من اهتمامهم بالتاريخ العيني خاصة للكيان اللبناني؛ ولا ندري إذا كانت هذه الرؤية في تاريخ لبنان ما زالت معتمدة من قبل هذا التيار بعد دخوله في الإسلام؛ يجدر التنويه أيضاً بأن النص الإسلامي القديم والمستجد يفتقر إلى قراءة تفصيلية لتاريخ لبنان وبنية السلطة فيه، وتتميز كتاباته بالعمومية التي تشمل العالم الإسلامي ككل أكثر من اهتمامها ببنى السلطة داخل كل دولة من دول العالم الإسلامي.

---

(1) المرجع نفسه.

المراجع

- الأمير شكيب أرسلان: **سيرة ذاتية**. بيروت، 1969.
- الأمير شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**. دار الفكر، بيروت، (د. ت).
- د. عبد الرحمن الشهبندر: **مذكرات**.
- جمال باشا: **إيضاحات**.
- سليم علي سلام: **مذكرات**.
- وليد عوض: **عبد الله المشنوق يتذكر**.
- وليد عوض: **أصحاب الفخامة رؤساء لبنان**.
- محمد جميل بيهم: **العهد المخضرم في سوريا ولبنان 1918 - 1922**، بيروت، 1972.
- محمد جميل بيهم: **النزعات السياسية في لبنان في ظل الانتداب**. جامعة بيروت العربية، بيروت، 1977.
- محمد جميل بيهم: **قوافل العروبة ومواكبها**. بيروت، 1950.
- توفيق برو: **القومية العربية في العصر التاسع عشر**.
- محمد عزة دروزه: **نشأة الحركة العربية الحديثة**. صيدا، 1950.
- مصطفى الشهابي: **محاضرات في القومية العربية**. الجامعة العربية، 1958.
- زين نور الدين زين: **نشوء القومية العربية**. بيروت، 1966.
- زين نور الدين زين: **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سورية ولبنان**، بيروت، 1971.
- د. حسان حلاق: **مؤتمر الساحل والأقضية الأربعة**.
- د. سهيل القش: **آيات الله تنهمر على الإمبريالية: قراءة في فكر آية الله الخميني**.
- محمد جابر آل صفا: **تاريخ جبل عامل**. دار النهار، بيروت، 1981.
- السيد محسن الأمين: **خطط جبل عامل**.
- الشيخ علي الزين: **للبحث عن تاريخنا في لبنان**.
- الشيخ علي الزين: **فصول من تاريخ الشيعة في لبنان**.
- الأمير عادل أرسلان: **مذكرات**.
- عنبرة سلام الخالدي: **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**.
- منير تقي الدين: **ولادة استقلال**. بيروت، 1953.
- د. رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**.

- د. وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1976 و 1978.
- د. وجيه كوثراني: **المؤتمر العربي في باريس**. دار الحداثة، بيروت، 198.
- د. وجيه كوثراني: **بلاد الشام**. معهد الإنماء العربي، ط 1، 1980 و ط 2، 1984.
- وجيه كوثراني: **المسألة الثقافية في لبنان: الخطاب السياسي والتاريخ**.
- هدى رزق: **المغيب في التاريخ الرسمي اللبناني**.
- نجيب نور الدين: **قراءة نقدية لكتابات تاريخ جبل عامل**.
- د. منذر جابر: **مؤتمر وادي الحجير**.
- محمد الحر العاملي: **امل الآمل**.
- د. خالد زيادة: **تطور النظرة الإسلامية إلى اوروبا**. معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.
- علي المحافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**. الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1975.
- د. غالي شكري: **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**. دار الطليعة، بيروت، 1978.
- البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**. دار النهار للنشر، بيروت، 1973.
- أنور الجندي: **يقظة الفكر العربي: حركة اليقظة في مواجهة التغريب**.
- رئيف خوري: **الفكر العربي الحديث**.
- ساطع الحصري: **دفاعاً عن العروبة**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
- ساطع الحصري: **العروبة اولاً**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- د. عبد العزيز الدوري: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**. بيروت، 1960.
- النادي الثقافي العربي: **لبنان: الحضارة الواحدة**.
- د. نظير الجاهل: **مقدمة كتاب «الفكر البري» لكلود ليفي ستراوس**.
- د. حسن قبيسي: «دليل السائل والمتحري في ترجمة الدكتور الجاهل لكتاب الفكر البري»، مجلة **الواقع**، عدد 7 - 8.
- د. نظير الجاهل: «رد على نقد د. حسن قبيسي»، مجلة **الفكر العربي**، عدد 37 - 38.

بين سلطة النص ونص السلطة

"الوجوه البيضاء تمحو كل السلطات"

د. نهى حجازي

مدخل

إن الحروب والثورات غالباً ما تهز الضمير الإنساني وتغير كثيراً من المفاهيم والقيم والأفكار السائدة وما كان متوارثاً، وتترك بصماتها الواضحة على الأدب بشكل عام وعلى الرواية بشكل خاص، كون هذه الأخيرة وعاءً مذهلاً بقدرته على احتواء واقع التحولات الجديدة من الأدب، مضافاً إليه كل الأشكال التعبيرية، وما قامت الروايات في السنوات العشرين الأخيرة بتحليله وحواره، ما كان ليتحقق عن طريق أي شكل فني آخر. فالشكل الروائي ليس مهماً لكاتب واحد، بقدر ما هو مهم لجيل بكامله ستلحقه أجيال قادمة لمحاولة اختراق هذا العصر وفهمه وتحديد رؤياه والانطلاق منه نحو تغيير المجتمع تغييراً أساسياً.

لذا، فإن الظروف الجديدة لا بد أن تنعكس على تقديم مضامين جديدة، ومن ثم يفرض البحث عن أشكال فنية جديدة تصلح لأن تكون قالباً ملائماً لهذه المضامين.

والرواية هي أكثر الأشكال الأدبية للمرحلة التاريخية التي نختارها اليوم. لأن أهم سماتها التغير والتشكُّل في سبيل الاستجابة لظروف بيئتها المحيطة؛ وهي أكثر الأشكال الأدبية تمرداً على القواعد والقوانين التي تحاول أن تحكم شكلها الفني.

إن كثيراً من التجارب الروائية تتحدد بدايتها بتواريخ الحروب انطلاقاً من أن الحروب تترك آثاراً لا يمكن إنكارها أو تجاهلها على الأشكال الأدبية، وإنْ

كانت التغيرات الأدبية أبطأ من التغيرات السياسية أو الاقتصادية. كما أن العلاقة بين التطورات الأدبية والمنعطفات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ليست على درجة واحدة من الوضوح، بل هي تختلف حسب المراحل التاريخية وحسب وعي الكاتب وموقعه الإيديولوجي.

تنطلق هذه الدراسة من وجود علاقة حميمة بين الرواية والسياسي، وتتجاوز فكرة فصل الأدب عن الواقع والنظر إليه نظرة جمالية شكلية خالصة. معتبرة أن الحرب تعد نقطة إيديولوجية تكشف واقعنا السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، ومعتبرة أيضاً أن النص الروائي هو كتابة تنخلم الإيديولوجيا وتعطيها بنية وشكلاً ينتج دلالات جديدة ومتميزة في كل مرة، وأن هذا النص يقوم بتحويل الإيديولوجيا وتصويرها، الأمر الذي يسمح باكتشافها وإعادة تكوينها بما هي إيديولوجيا عامة قائمة في حقبة زمنية معينة، ومجتمع معين، وأن النص يتضمن معرفة للواقع، فهذا انعكاس عارف وتمثل فني جماعي لظواهره وأشخاصه وعلاقاته وأحاسيسه. ولكن كيف يتم ذلك ؟

نقول بأنه خلال عملية الإبداع ترتبط كيفية القول بمضمونه عند الروائي. فالشكل ليس وعاءً للمضمون، والمضمون كذلك ليس ما يملأ الشكل، حيث ديالكتيك العملية برمّتها ناتج من أن وضعية الروائي في ممارسته الإبداعية تقوم على مواجهة نصوص الآخرين، انطلاقاً لإنتاج نصه، بتوحيد بيانه الإيديولوجي ونصه الروائي في آن معاً.

وإذا كان بحثنا يحاول دراسة تطور رؤية الرواية في تداخلها مع الإيديولوجي والصراع الطبقي والوطني فإن روايات إلياس خوري تبدو الأنسب في هذا المجال نظراً لأنها تمثل الأدب الوطني تمثيلاً لا ينازع فيه أحد، سواءٌ على صعيد شكل الكتابة، أو إشكالية الإيديولوجيا في تعلقه مع الخطاب التقدمي الإيديولوجي، وتناقضه مع الخطاب الرجعي، أو على مستوى مكانته داخل منظومة الأدب التحرري المعاصر.

ولكن التساؤل الذي يرتفع هنا هو فيما إذا كانت الحرب تعتبر بداية لمرحلة جديدة في الرواية؛ ثم ما إذا كان ثقل الفشل في الثورة قد أوجد مفهوماً جديداً للأدب عامة وساهم في تطوير النظرة إلى أهمية الفن الروائي ودوره، ووظيفته، كل هذا من خلال تقديم الرواية رؤية سياسية وفنية جديدة وعميقة وشاملة تستطيع من خلالها أن تطرح أسباب الفشل وترسم طريق تجاوزه عن طريق المعالجة الجدية العميقة للواقع الذي أدى إليه مع فهم علمي وعميق للسياق التاريخي الذي حدثت فيه.

ولا شك أن الإجابة على هذه التساؤلات تتطلب بحثاً حول كيفية تمثل الكاتب المفهوم الإيديولوجي تعبيراً أدبياً روائياً؟

لا شك أن الياس خوري يمثل في هذا الصدد إشارة وعلامة، ليس فقط لكونه روائياً ظهر في هذه المرحلة وكان هو أحد أبرز كُتّابها، بل لكون أعماله الروائية ترتبط بهموم سياسية واجتماعية وإنسانية عاشها مجتمعه، وتكشف عن البنى المعطوبة على الصعد السياسية والثقافية والاجتماعية، وهو اصطدم خلالها بقمع السلطات الفاشية، فكان بدوره معبراً عن جو مفعم بالحركة والأزمات، فانخرط في صفوف التيار الثوري الهادف إلى التغيير من أجل الديمقراطية، إلا أنه عاد فاصطدم من جديد بفكر ومسلك القيادة التقدمية. ذلك وسم أعماله بالطابع الإيديولوجي، فاختلف مع واقعه وائتلف في آن معاً: اختلف معه في صورته التي تمثل فيها واقع الهيمنة الرجعية والظلم الاجتماعي، وائتلف معه في تمرده على هذا الواقع ورفضه له، فاختار النص الروائي طريقاً لتصوير الواقع اللبناني في ظل تشابك الصراع المحلي والإقليمي، فأراد تحقيق اندماج صوته في الصوت الجماعي، الأمر الذي دفعه إلى معالجة وضع الشعب وصحوته وصراعه. إن رسم طبيعة بيروت في الحرب وساكنيها وجعلهم يتكلمون كما يفعلون في حياتهم، هو إعطاؤهم وجوداً لا يمكن النقاش فيه. فهو يطرح المشكلة عندما يصور الإنسان.

في هذه الدراسة حاولنا تبيان هذا الوعي وانعكاساته في «الوجوه البيضاء» بوضوح من خلال مفهومه للسلطة، وتحديده لجوهر الصراع، حيث تكاد عناصر وعيه أن تجتمع في وعي الديمقراطية واعتبارها ضرورةً، وفهم النضال ضد الظلم والقهر من خلال فهمه لها. وقد ارتسمت معاني هذه الديمقراطية ومدلولاتها عنده من خلال رؤية تكاملية لقضيتها وأبعادها في حياة المجتمع والإنسان. ثم في النظر إلى حقائق الواقعين الإنساني والاجتماعي عبر منظور طبقي، يرى في جانب، الطبقات المغلوبة، وفي جانب آخر، طبقة المستغلين المرتبطين بالسلطة والنفوذ السياسي. وأخيراً في رؤيته النقدية لتيار النضال التقدمي.

كما أننا حاولنا في هذه الدراسة الإجابة على التساؤل حول مدى استجابة الأطر الفنية الروائية للمضمون الذي اختاره، معتبرين أن استخدام التقنيات ليس عبثياً. ذلك دفعنا إلى تحليل دلالات البنية الروائية، أي محاولة تحليل بنيوي داخلي للنص، بناءً على ملاءمة عالمه بشكل يعبر عنه، وانطلاقاً من التقنيات والحساسيات الجمالية التي تحكمه، والكامنة في نسف الأحداث والشخصيات والفعل الدرامي، واللغة، مميزين في هذا التحليل بين مستويين: مستوى الحكاية

بما هي نسق في الشخصيات والأحداث والوقائع، ومستوى الخطاب بوصفه فعلاً، يقدم لنا الروائي بواسطته معرفته بهذا النّسق.

أخيراً. إن أحداً لا يستطيع إلا أن يسلّم بأن النص الروائي على علاقة وثيقة بالمناخ الاجتماعي والسياسي ومجمل التغيرات التي طرأت على الوطن بعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وما الحرب اللبنانية إلا انعكاس لآثارها. إن أعوام الحرب التي ما زلنا نعيشها هي مليئة بالأحداث والهزات حيث اندحرت قيمٌ ومفاهيم كثيرة وبرزت أخرى؛ تراجع فكرٌ وبدأ فكر آخر يتململ، سقطت أوراق طبقة حاكمة وبدأت طلائع طبقة جديدة بالتحرك، والنص الروائي اهتز مُناخه العام مع الاهتزاز الذي أحدثته الحرب في البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ختاماً. أود أن أنوه بإفادتي الجمّة من دراسات يمنى العيد وخالدة سعيد وسامي سويدان حول روايات الياس خوري، فقد أعانتني دراساتهم على كشف خفايا «الوجوه البيضاء» ومهدت لي السبيل.

١ - المنظور الفكري للسلطة

تمهيد:

تقدم «الوجوه البيضاء» عالماً غنياً يزدحم بأحداث وبشخصيات محكومة بعلاقات معينة تمارسها وتحاول أن تفهمها وربما أن تغيرها. إن الفعل الروائي ينتج عن جملة هذه الممارسات ومحاولات الفهم والتغيير وهو يخلق لغته ويجذب إليه كل عناصر الرواية، بحيث يبان المتخيل واقعياً، ويتوغل في العمق لدرجة أن القارىء يحسم الأمر لصالح الواقع، أي انتماء الفعل الروائي إلى الواقع. تبدأ الرواية بسؤال: «إذن من قتل السيد خليل أحمد جابر، ولماذا؟»[1]. وتنتهي بالتساؤل نفسه: «المشكلة الكبرى، هي أننا لم نستطع معرفة القاتل. القاتل غامض»[2]. إذاً، فالرواية لا تنتهي. ويبقى هناك حكاية غائبة هي من هم قتلة خليل (إن الكاتب يسمي آخر فصل من الرواية: «خاتمة مؤقتة»). هذا الفعل الروائي يولد لغة الحاضر، وهي لغة العنف والقتل والموت، ولغة الماضي والتي لا تقل عنفاً، إنها لغة السلطة القمعية. في هذا النسيج اللغوي تغيب لغة الحب، وتعنف لغة الجنس. يرافق هذا الغياب، غياب آخر، هو بدوره مترابط بالأول بشكل جوهري، الا وهو غياب الحريات وبروز القمع السلطوي. هكذا ينتج النص لغة أخرى هي لغة السياسة.

هاتان اللغتان تسيران على خطين متوازيين، أي أنهما في حركة صراعية متشابهة: صراع بين الحياة والموت، بين الحب وانعدامه، وبين الحرية والقمع. إن

(1) **الوجوه البيضاء**، ص 12.
(2) **الوجوه البيضاء**، ص 245.

وضع اللغة على هذا المستوى العنفي، يعطي للمتخيل صفة الواقعي، حينها يبدو العالم الروائي المتخيل حقيقة، والحقيقة متخيلة. نستنتج من ذلك، أن لغة العنف الخالي من كل حب تمكّن الكاتب من قول السياسي روائياً.

إن أشخاص «الوجوه البيضاء» في سلوكهم، ومشاعرهم، وتفكيرهم، ومعاشهم اليومي، تستفزّ القارىء للجزم بحقيقتهم. فهذا الالتحام بالواقع، هو مقصود من قبل كاتب ـ مثقف، ليعبر بذلك على أنه جزء من هذا الواقع يعيشه، ويكشفه من خلال التعبير عن ممارسات وأفكار المواطنين على اختلاف انتماءاتهم. لكن هؤلاء الأشخاص يعبرون في الوقت نفسه عن أشياء تتعداهم كأفراد. من هنا، فإنهم يرتفعون من الواقع نحو المتخيل، ليعبروا عن الصراع الذي يطال الواقع الاجتماعي في مرحلة زمنية محددة هي زمن الهزائم العربية والحرب اللبنانية. وهم في مكانهم الضيق (شارع ـ بيت ـ غرفة) يعبرون عن مكان أرحب (المجتمع ـ الوطن)، لذا فلغتهم المعبرة عن العنف اليومي بتفاصيله تقول بعداً آخر لهذه اللغة ألا وهو السياسي. بمعنى آخر، إن العلاقات العائلية الفاشلة والعلاقات الجنسية الفاشلة، والحب الفاشل، ما هي إلا تعبير ظاهر لآخر كامن وهو الفعل الفكري والسياسي المقموع.

إن ما يميز لغة هذه الرواية، هو أنها ليست لإظهار الكبت القمعي من أجل إطلاقه، بل إن لغتها المتخيلة هي لغة الواقع والحقيقة. حتى أنها أحياناً تقترب من اللغة الشفوية، وفي هذه اللحظات تكون مقصودة من أجل مزيد من القرب من المُعاش اليومي، من الالتصاق بالناس وبطبقتهم كما يظهر ذلك قول للروائي: «فضوليون ينظرون. أحد المارة يقولُ هذا كذب، يرفعون زمامير سيارات الإسعاف وهي فارغة. لا جرحى ولا من يحزنون. يكون السائق مستعجلاً أو يريد أن يشبّح على الناس أو هكذا دون سبب»[3].

فالسياسي الذي تتناوله «الوجوه البيضاء» هو نظام الحكم اللبناني، الطائفي، المذهبي، الطبقي خلال الحرب اللبنانية. إلا أن الكاتب يعود إلى زمنٍ سبق الحرب، أي بالتحديد إلى سنة 1973، أي مرحلة بروز المقاومة الفلسطينية. تلك الأبعاد الزمنية هدفها سياسي، وهو أن وراء الحرب اللبنانية موقفاً ما من المقاومة الفلسطينية. فهو يتناول سلطة الدولة وحلفاءها (أي السلطة الفاشية) ونقيضها السلطة الوطنية (أي الحركة الوطنية) وحلفاءها (المقاومة الفلسطينية)، ليظهر كيف أن نظام الامتيازات المارونية يستغل أخطاء تجربة المقاومة الفلسطينية

---

(3) الوجوه البيضاء، ص 157.

والحركة الوطنية اللبنانية ويوظّفها لصالحه حفاظاً على ديمومته. لهذه الأسباب، لم يموّه الكاتب لغته، بل ذهب مباشرة إلى هدفه. وكأن لغة القمع اليومي هي لغة السلطة ويُراد التحرر منها. أي أن هذه اللغة هي لغة القول الفني لفكر يعتبر أن ممارسات الدولة والسلطة الفاشية هي قمعية. إنها باختصار اللغة الفنية لواقع مُعاش، فالمتخيل يكشف الواقع، والواقع بدوره يكشف المتخيل، حتى تكتمل الرؤيا على مدى الأبعاد الزمنية.

نبدأ مع القصة بكابوس (من قتل خليل جابر) وهو كابوس لا ينتهي رغم محاولة الكاتب العبثية لإعطائه نهايةً في النهاية؛ فنحن ندور في دوامة السؤال من حكاية إلى حكاية خلال الفصول السبعة. لكن الحكاية تبقى كذلك لأن لا سلطة لها كي تفرض نفسها، والكاتب بدوره و «هو ديمقراطي» لا سلطة له كي يفرض نهاية لها، وأخيراً لأن القتل لا حل له في ظل نظام فاشي. فالحكاية مقتولة إذاً منذ البداية، لأن الشخصية المحورية فيها مقتولة (أي لا سلطة لها). ومن ينهي القصة ويخلصنا من الكوابيس طالما أن الكاتب، الروائي، والأشخاص مجردون من أي سلطة!

طبعاً هذا المسار لم يكن عبثياً من قبل الكاتب الذي كان هدفه تبيان أن هذه التركيبة السلطوية تفرز هذه النتيجة، وتنتج هذا الواقع المشوه الذي هو بدوره صورة عن قيادته المشوهة أصلاً.

لأجل ذلك، فإن هذا النص لا يقدم رؤية أحادية الجانب لمسألة السلطة؛ فهو يتناول تباعاً سلطة الدولة، وحلفاءها والسلطة البديلة ومأزقها. وهو حين يتمعن في أمر سلطة الدولة فإنه يصورها من زوايا مختلفة:

أولاً ـ سلطة الدولة:

1 ـ موقفها من اكتشاف القتلة.

2 ـ وضع المؤسسات الصحية.

3 ـ الوضع الاقتصادي الاجتماعي.

4 ـ موقفها من الثورة الفلسطينية.

1 ـ موقفها من اكتشاف القتلة:

نود أن نشير في البداية إلى أن محاكمة الدولة تتم على أرضية نسيجها الحرب وأهوالها، إنها تشكل منطق النص الروائي. فالجثث تملأ هذا النص والحرب هي السبب المباشر. ففي هذا الصدد يقول سامي سويدان في معرض

دراسته «للوجوه البيضاء»: «القتل مفتاح القص. مفتاح الكلام، وهو زهوه الذي يشير إلى قيمته، وإلى الرؤية التي تحكمه»[4].

لذا، فإن المدخل الذي عن طريقه يتعرض الكاتب للدولة هو مقتل خليل جابر. أي أن القتل بحد ذاته هو مدخل للتمعن في أمر سلطة الدولة وحلفائها. إذاً ستكون روايات القتل مدخلاً لرؤية السلطة، وتوطئة لفضحها. إن الدائرة التي يبدأ بها القص هي مقتل أحمد جابر، وتنتهي بموت الأب خليل جابر. هذه الدائرة تغصّ بالعنف، وبالجثث، وهي تشكل نسيج الحرب. إذاً فإن هذه الدائرة هي الأرضية التي تتم عليها محاكمة السلطة، هي تشكل في آن معاً خلفية النص الروائي وأرضيته أي منطقه.

يميز الكاتب في نصه بين أنواع القتل المتعلقة بأهداف مختلفة؛ فهناك القتل السياسي والعسكري ثم قتل المدنيين الضعفاء الذي يُمارس جزءٌ منه خلال المعارك، وجزء آخر لأسباب اقتصادية واجتماعية، وأخيراً الانتحار الذي يشكل بحد ذاته قتلاً يمارس ذاتياً، ولكن الدافع إليه هو الآخر القمعي (السلطة).

بالنسبة للأول، لدينا مقتل كمال جنبلاط (ص، 246) خليل جابر، أحمد خليل جابر، أطفال جسر بيروت، المدنيين والمقاتلين في تل الزعتر، جميل حمدان، إنهم شهداء السلطة الفاشية. فأحمد استشهد في القماطية (ص، 21)، وجميل حمدان قتلته الكتائب على حاجز العدلية (ص 40) ، ثم قتلى تل الزعتر الذين استشهدوا على أيديهم أيضاً، وهنا يروي نبيل أحد المقاتلين ما شاهد من قتلى فيقول:

«ونحن نمشي، لا نعرف الاتجاهات، نسقط في الحفر، نأكل الأعشاب، كأننا ولدنا في البراري، ونلتقي بالجثث. جثث مقاتلين هربوا مثلنا، وجوه منتفخة، وأيدٍ ممدودة، وسلاح مرمي قرب الأجساد (...) الغابة صارت مقبرة». (ص 170).

ثم قتل سعيد أيضاً على أيديهم: «أسروه جريحاً قرب برج الناصرة في الأشرفية، وجرجروه، سحلوه حياً بلاندروفر وكان الناس يتفرجون عليه: (ص 192). ثم رموا الأطفال من على جسر نهر بيروت (ص 192). وهناك قتلى معركة التلفريك في مرتفعات الزعرور (ص 178)، وكذلك قتل المناضلين سميح (ص 18) وطلال (ص 193).

---

(4) سامي سويدان: **ابحاث في النص الروائي العربي**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 205.

فيما يخص النوع الثاني، أي قتل الفقراء والضعفاء، لدينا د. ختشادوريان وزوجته (ص 46)، محمود فخرو، عائلة إبراهيم (243)، محمد صالح (ص 161). إن هذا القتل سببه الانهيار الاقتصادي والانحلال الاجتماعي، والدولة هي المسؤول الأول عن هذا التردي، وهي المولجة بحماية مواطنيها، لكنها تتقاعس عن اكتشاف القتلة، ولا تضع حداً لهذا القتل.

نضيف عما يختص بالقتل السياسي أن الكاتب يربط هذا القتل الذي مورس خلال الحرب، بقتل سياسي مورس قبل الحرب، كمثل علي شعيب ورفيقه ماكسويل الأميركي (ص 133) وكذلك جلال كعوش (ص200). هذا البعد التاريخي يشكل تسلسلاً منطقياً لفكرة مفادها أن أحد أسباب الحرب هو موقف الدولة وحلفائها من المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية. فالفدائيون الذين يواجهون العدو الإسرائيلي وحماته يُقتلون على أيديها أكانوا فلسطينيين أم لبنانيين. إذاً ، فالصراع مستمر منذ زمن وضحاياه تشير إلى أبعاده.

المنطق نفسه يتبعه الكاتب حين يعاود التذكير بمقتل كمال جنبلاط في نهاية الرواية. وكأنه أراد بذلك ربط سلسلة القتل التي مارستها الفاشية ببعضها؛ فحين تبدأ الرواية بمن قتل خليل جابر، وتنتهي بمن قتل كمال جنبلاط ـ مع الفارق الزمني ـ تكون الإدانة واضحة لهذا النظام؛ فهذا المنطق يشكل اتهاماً مباشراً لهذا النظام المهترىء العاجز عن حماية مواطنيه واكتشاف قتلتهم.

وأما بالنسبة للانتحار، أو القتل غير المباشر، فله أبعاد سياسية واجتماعية (الخياط، تيسير سيول ومعين عباس) وهو يتم في لبنان وخارجه (بيروت ـ دمشق ـ عمان) وقبل الحرب وبعدها (1956 ـ 1973 - 1978) وذلك لربط الوضع في لبنان بالوضع السائد في الوطن العربي إنها دلالة على تشابك الأوضاع السياسية، لذا يتزامن هنا نقض النظام اللبناني والأنظمة العربية الأخرى. ويبقى الانتحار صرخة احتجاج، ورفض لواقع مؤلم ولأفق مظلم.

2 ـ وضع المؤسسات:

يشدّ انتباهنا عنوان الفصل الرابع الذي يطال مسألة سلطة الدولة، وهو «الكلب». هذا الفصل يطرح قهر السلطة اللبنانية لمن يحاول التصدي لإسرائيل وعملائها[5]،

(5) «زين علول يقف مع آخرين امام دكان ابي خليل، يحتسون الشاي ويتحدثون ثم تشعب الحديث، وبدأ الكلام عن حادثة بنك أوف اميركا. وكانت عناصر الشرطة اللبنانية قد اقتحمت البنك، وقتلت اثنين من المسلحين، واعتقلت اثنين آخرين وحررت الرهائن، وبذلك لم يدفع البنك مالاً للمجهود الحربي العربي، كما طالب بذلك قائد المجموعة المسلحة». ص 133.

وكل من يطالب بالكفاح المسلح[6]، وهي تعامل هؤلاء معاملة «الكلاب» «لا تتكلم يا ابن الكلب»[7]، «أين السلاح يا كلب»[8]. يحتج على ذلك العامل الفقير زين علول فيقول «كيف يقولون عن شهيد إنه كلب، هم الكلاب»[9]. فكان نصيبه الحجز والتحقيق والإهانة «ذل، هذا هو الذل»[10].

في هذا الفصل أيضاً، تطرح مسألة الطبقية، وكيف تتعامل الدولـة مع الفقراء:

«علي شعيب فقير» الفقراء يموتون دائماً»[11].

ـ زين علول الذي يعذب في التحقيق هو عامل نفايات، يسكن في النبعة، أي الحزام الأحمر لبيروت. يتحدث عن الفقر في منطقة الكرنتينا ويقول:

« أكثر الأشياء التي كانت تفرحنا هي منظر الأطفال وهم يرقصون فرحاً عندما يشاهدون شاحنة البلدية كأنها محملة بالهدايا (...) كلها أشياء ثمينة الأغنياء يرمونها لأنهم كفار...»[12].

ـ ثم يأتي التطابق بين رائحة كلب ميت وجثة رجل، لنصـل إلى هذه النتيجة: «بلد فَرَطْ من أساسه، يرمون الإنسان بين المزابل، والله، الكلب أفضل منك يا بني آدم»[13]. نستنتج أن سلطة الدولة تُحاكَمُ في هذا النص من خلال طرح طبقي.

ثم يتطرق إلى المؤسسة الصحية وما أصابها من انهيار؛ فيروي د. بيطار، وهو طبيب شرعي: «هذه المهنة القبيحة، تشريح الجثث، الحمد لله، جاءت الحرب وأراحتني منها، لم يعد هناك حاجة لوجود الطبيب الشرعي، صاروا يقتلون الناس ويرمونها في القبور، دون العودة إلى تقرير الطبيب الشرعي: فرطت الشرعيـة

---

(6) زين علول «تكلم عن ضرورة حمل السلاح...»، ص 134.
(7) ص 136.
(8) ص 137.
(9) ص 137.
(10) ص 140.
(11) ص 134.
(12) ص 142 - 143.
(13) ص 148.

وفرطنا. لم يعد يرن تليفوني في الليل واختفى الصوت الذي يقول إنه ضابط في الشرطة ويطلب حضوري»[14].

د. إدريس رئيس قسم الجراحة في المستشفى يعترف أن الأطباء هربوا، وصار الجرّاح يقوم بعشر عمليات في النهار، ويكمل اعترافه بالقول: «الجثث لا قيمة لها، لم نعد ندرب طلابنا على الجثث، التدريب بالذخيرة الحية، يعني الطالب يرى العمليات ويشارك فيها. أنت تعرف يأتينا العديد من الحالات الميئوس منها، فننزل الطلاب يتدربون عليها، بعض الطلاب يجرون عمليات في الجمجمة، أنت تعرف صعوبة هذه العمليات»[15].

فيرد على ذلك د. بيطار بالقول: «هذا امتهان لكرامة الطب، الطبيب ليس لحاماً، والله أنتم أوحش من اللحامين»[16]. ثم ينتقل لعرض مسألة أخرى أبشع من هذه، إنها قصة ابنه د. غسان الذي اغتنى خلال ثماني سنوات في الحرب، والأب عمل خلال ثلاثين سنة، ولم يملك إلا بناية نصف مهترئة. لا بد أنه جمع ثروته من الحرام[17].

إن انهيار المؤسسة الصحية مترافق مع الانهيار الأخلاقي. وهنا يشرح د. غسان مسلكه فيقول: «أنا أنام مع جميع نساء العالم. عندما أبنّج المرأة أنام معها قبل أن أجري لها العملية.طبياً هذا يساعد، ممارسة الجنس مع المرأة وهي لا تشعر، أجري العملية وهي تدفع بدلاً من أن أدفع أنا، أفعل ما أشاء وأقبض إذاً لماذا الزواج»[18].

الأب يستعيذ بالله والإبن يؤكد «لماذا لا، هي تنام ولا تشعر بشيء، إذاً لا تخون زوجها عدا أن أغلبهن غير متـزوجات. ثم مـاذا يحصل الجنس مثـل الأكل»[19].

وهكذا يتم الانحدار من د. بيطار الرجل الذي يحترم مهنته إلى تلميذه د. إدريس الذي يحتقر عمله، إلى ابنه د. غسان الذي يبالغ في النذالة. وهنا تتعالى صرخة الأب «أين الدولة». إنه اتهام مباشر لسلطة الدولة في تردي الأمور إلى

---

(14) ص 153.
(15) ص 154.
(16) ص 155.
(17) ص 152.
(18) ص 152.
(19) ص 153.

درجة الكارثة. هكذا نرى كيف يتم تحول هؤلاء الأطباء من محافظين على الحياة إلى مستهترين حتى بالأموات. إنها إشارة فاضحة إلى غياب الدولة كجهاز يحافظ على حياة الناس وعلى حقوقها إلا أن وجودها بارز كجهاز قمعي (في اعتقال زين علول، واغتيال كعوش، وحادثة بنك أوف أميركا...) إنها تخلي الساحة للمجرمين (الفساد الطبي، القتل السرقات...).

حتى أن السؤال عن قتلة خليل أحمد جابر (محور القصة) يجد هنا في سؤال د. بيطار «أين الدولة؟» صداه، ونرى أصابع الاتهام تشير إلى السلطة المسؤولة.

3 ـ الوضع الاجتماعي أو التفكك الاجتماعي والأسروي، وعلامات هذا التفكك ثلاث:

1 ـ القتل على أنواعه.

2 ـ الموت الجنسي.

3 ـ انفراط الثنائيات.

1 ـ أ. ـ هناك **قتل الضعفاء** وهدفه السرقة.

ب. **القتل ذو البعد السياسي** الذي يطال أيضاً الفـقراء وهدفه تحقيق مآرب سياسية كالتهجير مثلاً (أطفال الجسر).

جـ . **القتل الذي يتم بين الفئات الفقيرة**، قبل الحرب وأثناءها للدلالة على استمرار التردي الاجتماعي بين الطبقات المعدمة، الذي يؤدي بدوره إلى تفاقم الوضع الاجتماعي.

2 ـ الموت الجنسي:

يقول الراوي: «أبو شهلا لم يكن شخصية عادية، والدليل على ذلك هو أنه مات بطريقة غير عادية؛ إذ يُروى أنه مات وهو يضاجع إمرأة»[20]. ثم يضيف «عندما مات جارنا سعيد الصباغ، سرت إشاعة في الحي أنه مات وهو أيضاً يضاجع زوجته...»[21]. كأنَّ الحب يؤدي إلى المهالك، وكأنَّ الذوبان في الآخر

---

(20) ص 10.
(21) ص 10.

والالتقاء معه مستحيل؛ إنه حقاً مستحيل في زمن الحرب والقهر. وإنّ تمّ اللقاء الجنسي بين اثنين في الرواية فإنه يؤدي إلى القتل (محمود فخرو يقتله أبناء زوجته الثانية التي يحظى معها بلذة جسدية) أو إلى الفراق (سمر وفهد، فسمر تتركه لتتزوج من آخر).

ربما أراد الكاتب من الإشارة إلى هذا النوع من الموت، الدلالة على القمع الاجتماعي الذي يؤدي إلى فشل العلاقات وتعطيل الملذات. وهنا يأتينا مثل خليل جابر الذي يصاب بانهيار عصبي بعد مقتل ابنه، وتتعطل كل قواه العقلية والجسدية، فتقول زوجته: «والله لا أريد شيئاً، الجنس ليس كل شيء، ثم ماذا أريد من الجنس بعد كل الذي حصل»[22]. فالقهر يؤدي إلى استلاب كياني ووجودي.

3 ـ انفراط عقد أي ثنائي:

هنا نتطرق إلى صورة النساء في هذه الرواية، فنستنتج أن شخصيتها طاغية على شخصية الرجل إلى حد يؤدي بها إلى قتله (ناديا، بهية، أم محمد)[23].

إن بهية الامرأة الشعبية التي مات زوجها الأول بالسكتة القلبية، ما تلبث أن تفرض زواجاً على محمود المتزوج أصلاً وتسيطر عليه: «هي التي تتكلم، ومحمود يوافق، كأنه تحول إلى امرأة. وهو محمود، يحاول دائماً أن يتكلم، لكنها تسكته، فيسكت (...) يتزوج ويصبح كالمرأة أمام هذه الكهلة القبيحة هذه البهية تجلس تضع رجلاً فوق رجل. وتدخن أمام الجميع وتنفض سيجارتها باستعلاء كأنها الست هدى...»[24]. وحين يطلقها ويطردها من بيته تقتله متهمة إياه بسرقتها[25].

إنها صورة سلبية للمرأة التي تتساوى مع السلطة القمعية، إنها تتماهى بالمعتدي، وكأن المرأة تنتقم من تعسف سلطة الرجل عليها عن طريق التماهي بها، ولكن دون أن تصل إلى تحقيق ذاتها، ودون أن تحصل على الحب والسعادة. إن الحب ينقلب إلى عدوانية. لذلك فمحصلة تمرد المرأة على سلطة الرجل هي سلبية مثل كل شيء في هذه الرواية (السلطة سلبية، النضال سلبي الحب سلبي..).

---

(22) ص 38.

(23) يقول سامي سويدان: «تبدو معظم الشخصيات النسائية قوية وذات فحولة واضحة إزاء رجال يفتقدونها». (ص 209).

(24) ص 109.

(25) ص 188.

من هذه الصورة نخلص إلى أن سلطة المرأة تؤدي إلى الموت أو الخراب كأية سلطة أخرى. وأن التسلط متبادل، أي أن بهية متسلطة على محمود، وهذا الأخير متسلط بدوره على زوجته الأولى فاطمة.. إنها حلقة جهنمية من التسلط تؤدي إلى الموت، إلى النفي وإلى انفراط عقد العائلة.

هذه الأخيرة لا تنجو من الخراب، فلا عائلة تنجح في محاولاتها الاستمرار أو النهوض؛ فهي تنهار بالقتل (عائلة: خليل جابر، محمود فخرو، موسى كنج)، وتفرط بالتأزم. والقتل يأتي إما من الخارج (خليل جابر) أي نتيجة التسلط السياسي والعسكري أو من الداخل أي نتيجة التسلط الاجتماعي (محمود فخرو يقتل أبناءه محمد وعلي، وأبناء بهية يقتلونه). إنه الانهيار الداخلي والخارجي، والواحد هو انعكاس للآخر، إنه انهيار المجتمع وفساده، حين تتحلل القيم وتغيب المرجعية الصالحة.

إنه سقوط العائلة وسقوط أي ثنائية يبنى عليها مشروع التقاء. هذا ما يبرر غياب الحب واستحالته في هذه الرواية. فالحب حين لا يعتمد على سلطة ما (في هذه الرواية) فإنه يفشل (كالقوة أو المال). هذه حال محمود فخرو مع بهية التي تستهويه. وكذلك هي حال فهد وسمر؛ ففهد خجول متردد تنقصه الجرأة (أي القوة) للبوح بحبه «أراها جميلة ومليئة بالحياة، وأريد أن أقول لها إني أحبها، لكني لم أجرؤ»[26] فيما بعد هي تتزوج من رجل آخر يملك المال. إنه القتل. ففهد لا يملك لا سلطة القول ولا سلطة المال. ثم إن هذه العلاقات وإنْ نجحت في الداخل إلا أنها تقمع من الخارج كحال منى ومعين الذي ينتحر.

حتى العلاقات الجنسية فهي إنْ لم تؤدِ إلى الموت إلا أنها تفشل، وهذه حال الزوجين منى ونديم الذي يتعاطى الحشيشة والخمرة ويضرب امرأته في الليل[27]، ما هي إلا صور للانحطاط الاجتماعي، وللتدمير الداخلي. إنها الموازاة بين العدوانية في الخارج والعدوانية في الداخل، إنه التوازي العامل بين الأوضاع النفسية والسياسية. ففي ظل وضع سياسي مترد، يتفاقم المأزم النفسي، والبعد الداخلي يتداخل مع البعد الخارجي للتفكك السياسي، والزمن الداخلي يمتد مع الزمن الخارجي لرسم إطار العيش في بلد يتقهقر وأناس تتهاوى.

---

(26) ص 188 .

(27) ص 222.

وهكذا فالقيم تهتز وتنحل، والبنى الاجتماعية تفـرط، والغرام يطـير من القلوب، والجسد يذبل أو يموت في ظل علاقات مرضية.

4 ـ موقفها من الثورة الفلسطينية:

إن الموقف منها يعود إلى ما قبل الحرب اللبنانية، حـين تقتل السلطـة اللبنانية بعض الفدائيين الذين يقاتلون إسرائيل، كجلال كعوش[28]. أو الـذين يتصدون للمصالح الأميركية في لبنان، حماة الصهيونية، كعلي شعيب[29].

هنا نعود لـنشير إلى أن الكاتب يؤكد على أن السبب الجوهري للحرب اللبنانية هو الموقف من المقاومة الفلسطينية وحلفائها ، وأن هذا الصراع الممتد عبر الماضي والحاضر لا يحتاج إلى تفسير رغم ادعاءات السلطة الكاذبة حول انتحار كعوش، وحـول حادثـة بنك أوف أميـركا. ثم يتنـاول القتل الجمـاعي للفلسطينيين في تل الزعتر[30]، أي خلال الحرب، وبعدها يأتي انتحار الشاب الفلسطيني معين عباس، طالب طب في القاهرة الذي يطرد بحجة تعاطيه السياسة: «وهو لا يتعاطى في الأمور السياسية، إلا بوصفه فلسطينياً، فأنت لا تستطيع أن تكون فلسطينياً، دون التعاطي في السياسة، بشكل أو بآخر» يوضح الراوي[31].

هذا القول يذكّرنا بقول آخر لنهى زوجة خليل جابر التي تقول بدورها: «ونحن لا نتعاطى السياسة، خليل يقول عند تغير الدول احفظ رأسك، ونحن نمسك برؤوسنا جيداً، حتى الجرائد لم تكن تدخل إلى البيت...»[32].

هكذا نستنتج التشابه بين النظام اللبناني والأنظمة العـربية الأخـرى، فالمطلوب هو إقصاء الناس عن السياسة أي إبعادهم عن الاهتمام بمصائرهم، لكن كأنهم يطلبون أكثر حين يُقتل خليل جابر، رغم بعده عن السياسة، وينتحر معين.

شخصية أخرى تنتحر، وهي تيسير سيول، والسبب أيضاً سياسي[33]. وهنا يلاحظ الراوي «ندرة حالات الانتحار في بيروت. فأنا لا أعرف كاتباً عربياً واحداً انتحر،

---

(28) ص 200.
(29) ص 133.
(30) ص 168.
(31) ص 250.
(32) ص 19.
(33) ص 246.

ما عدا تيسير سبول، يكتبون وييأسون ويمـلأون الدنيا صراخاً، ثم لا ينتحرون. مع أن انتحار الكاتب يعطي تأثيراً هائلاً على عملية الكتابة نفسها»[34]. وكأن الكاتب أراد في الوقت نفسه إدانة الأنظمة العربية، التي هي وراء تفاقم وضع الفلسطينيين، إنها مسؤولة عن مأزقهم السيـاسي ومأزقهم النفسي، فهي التي تدفعهم إلى الانتحار. وأراد أيضاً بسخريته المعهودة التناول من شأن المثقفين الغوغائيين الذين يكتفون بالخطاب ويتقاعسون عن العمل الإيجـابي من خلال عملية الكتابة نفسها. الانتحار الأول تمّ خلال الحرب، والثاني قبلها، إذاً لدينا مزيد من التأكيد على تفاقم الوضع. إن الانتحار بحد ذاته هو إدانة صريحة للأنظمة العربية واحتجاج صريح وواضح ضد تقاعسها.

ليس صدفة عشوائية أن يستحيل على الفلسطينيين الزواج أو إقامة علاقة غرامية ناجحة، فهناك مثل معين الذي يحب منى وينوي الزواج منها، إلا أنه للأسباب التي ذكرناها ينتحر. ثم هناك حالة فهد وسمر التي تفشل علاقتهما، وكأنه مستحيل على الفلسطيني أن يسعد في حبه[35].

وأخيراً يتناول قصة النقيب سمير عمرو الذي أصيب سنة 1966 في معركة مع الجيش الإسرائيلي. ثم أنقذه ضابط وطني لبناني، ولكن ما لبث المكتب الثاني أن اكتشف أمره فاعتقله لأكثر من سنة وتحمل آلاماً وحشية من التعذيب، فيقول الراوي: «بقي أكثر من سنة سجيناً في ثكنة الحلو، ولم تكن جراحه قد اندملت بعد، تحمل الآلام بشجاعة نادرة»[36]. ويخصص الراوي ثماني صفحات ليصف المعاملة الوحشية التي تلقاها جلال كعوش في ثكنة الحلو في نفس الفترة التي كان فيها سمير عمرو[37].

تتكاثر الأمثلة، حتى لا يعود أمام القارىء إلا التسليم بقوة حجة الكاتب، وإعطاؤه كل الحق في اتهامه للنظام اللبناني بأنه مارس عدوانيته ضد الفدائيين وضد القضية الفلسطينية.

ثانياً ـ السلطة البديلة:

إن النص يتمرد على الدولة لفشلها في موقفها السياسي والاجتماعي، فيدخل

---

(34) ص 246.
(35) ص 223.
(36) ص 202.
(37) ص 202 - 209.

إلى جسد السلطة البديلة (أي الحركة الوطنية والمقاومة الفلسطينية) ويبدأ في تشريحها، رغم أن الكاتب موقفه صريح وهو أن الثورة قامت لمواجهة السلطة الفاشية من قبل النظام وحلفائه. لذلك في هذا الخصوص يبين الكاتب الممارسات الفاشية للنظام وللكتائب حلفائه (كالقتل الجماعي للفلسطينيين في تل الزعتر، ثم قتل الأطفال ورميهم من على جسر نهر بيروت، والتهجير من النبعة، ثم خطف وتشويه جثة أحمد خليل جابر...). كل ذلك من أجل التأكيد على هذه الممارسات العدوانية. وكأنه في هذا السياق يريد أن يدل على مشروعية قيام سلطة بديلة في المناطق المقهورة.

إذاً كانت الحرب من أجل الثورة. هكذا قال أحد طلاب الجامعة المقاتلين لحمود فخرو (ناطور بناية في القنطاري): «الحرب، من أجل الثورة، من أجل تغيير هذا الوضع، من أجل الفقراء، من أجل الناس الذين هم مثلك، لا يملكون شيئاً ويعيشون في الفقر والتعاسة (...) إنني أحارب من أجل المبادىء»[38]، ثم ما يلبث هذا المقاتل أن يموت ومن أجل مبادئه.

تأتي في هذا السياق حكاية علي شعيب يرويها زين علول، زبال فقير كان يعرفه وهو صغير في القرية، حيث يمتدح إيمانه بأن «لا حل إلا بالكفاح المسلح»[39]، وفعله الثوري.

إذا تمعنا في هاتين الحكايتين نرى أن الكاتب يلجأ إلى طريقة فنية ذكية جداً للتعبير عن موقعه هو (مع العمل الثوري من أجل التغيير)؛ فهو يلجأ إلى راوِيَيْن من طبقة معدمة (ناطور وزبال) يرويان نضال بطلين من أبطال الثورة في الداخل (الفاشية) وفي الخارج (إسرائيل)، الراوي الأول يتعرض للخطف، والراوي الثاني يتعرض للحجز وللتعذيب في التحقيق[40]. هكذا يتم إبراز القضية المتنازع عليها في إطار طرح طبقي يبرز تعسف الدولةِ وتحكم الأغنياء بالفقراء[41].

في الفصل الخامس يروي المقاتل المثقف فهد بدر الدين، الطالب في قسم الأدب العربي في الجامعة، معارك صنين وحلمه آنذاك في التغيير، حلم يطاول السماء كما يقول: «قال لي محمد صالح الذي مات هناك وضاعت جثته في الثلج، إنه يشعر بأنه يمسك السماء بيديه وكنا نمسك السماء»[42]. والسماء هنا هي رمز

(38) ص 92.
(39) ص 134.
(40) ص 133 - 140.
(41) ص 142 - 143.
(42) ص 162 .

تحقيق الحلم، أصيب بدوره في المعركة وفقد إحدى عينيه. رغم ذلك فإنه وهو في المستشفى بقي أمله كبيراً بالثورة وبتحققها؛ فهو يقول: «وأرى وجه أمي. أرى الغضون التي تنتشر على وجهها كأنها الشوارع، كأنها القدس (...) كأنها شوارع القدس التي حدثني عنها كمال»[43]. إنه في الأزمة يحلم بأمه وبالقدس، رمزان يعود إليهما كل عربي مناضل. حلم فهد لا يتوقف: «أحارب، فقط أحارب أريد أن أصل إلى السماء وأحملها بين يدي، كما قرأت في الكتب أريد أن أقتحم السماء»[44].

لكن في الحقيقة كان كل شيء بعيد المنال عن فهد؛ فأمه بعيدة عنه في الضيعة المهدمة (قانا) على الحدود الجنوبية، والقدس ما زال الوصول إليها مستعصياً، والسماء ظلت حلماً لا يُطال.

إن فهد رغم فقدانه لعينه لم يغير رأيه في القتال، فهو يقول: «أنا أستطيع أن أعود إلى القتال، كنت أعتقد أني انتهيت، لكني أستطيع، موشي دايان احتل كل العرب بعين واحدة، وأنا أستطيع»[45].

ثم يروي فهد بدوره حكايات رفاقه في النضال، فهناك نبيل الذي أصيب في جميع أنحاء جسمه ونجا بأعجوبة من الموت[46]. إنه قدم من ألمانيا كمتطوع مليء بالحماس، وأصيب فيما بعد بالشياح.

وفهد يتابع إصراره فيقول: «قلت لسمير وعاطف إنني سأعود. قال سمير أنت مقاتل متقاعد (لا)، أنا لست متقاعداً، وسأعود وأحمل السماء. كما كنا نهتف عندما ملأنا الشوارع بتظاهراتنا الصاخبة وبصرخاتنا بأننا سنقلب الأرض ونعيد حراثتها، وأننا الجديد الذي انتظرناه منذ ألف سنة»[47]. ولكن، هل يتحقق الجديد الذي انتظرناه ومن قلب بيروت حاضرة العالم[48]. ثم ينتقل إلى رواية معارك التلفريك حيث كان مع مجموعة من المقاتلين القدامى: «مقاتلون محترفون، استمع إلى حكاياتهم عن العمليات داخل فلسطين المحتلة، وابدي إعجابي بشجاعتهم»[49].

---

(43) ص 165.
(44) ص 166.
(45) ص 167.
(46) ص 170.
(47) ص 172.
(48) ص 172.
(49) ص 179.

فيما بعد ينتقل فهد للكلام عن المناضل الأسطوري النقيب سمير عمرو فيقول: «تُروى عنه أساطير يده قطعت في أيلول الأردن عام 1970، خلال المعارك بين الفدائيين والجيش الأردني (...) لا يشكو لأحد فإنه من الصخر (...) تُروى عنه الأساطير، كان من أوائل الذين التحقوا بالثورة عام 1966، قطع دراسته في ألمانيا حيث كان يدرس الهندسة الألكترونية والتحق بالثورة»[50].

ثم يفصل كيف أصيب في 1966 في معركة مع الجيش الإسرائيلي وأنقذه ضابط وطني، وأودع السجن وتحمل آلام التعذيب.

هذا الأخير يروي بدوره قصة المناضل جلال كعوش والتحقيق الوحشي الذي قامت به الدولة، ويؤكد على تاريخه المجيد[51].

نخلص إلى القول إن الكاتب يبرز التاريخ المشرق للمناضلين المقاتلين في الحركة الوطنية اللبنانية وفي المقاومة الفلسطينية، تاريخ عريق بالتضحيات من أجل حلم رقيق ومحقّ. ألا وهو التحرير والتغيير.

ولكن ماذا حصل في ظل هذه الثورة؟ ماذا فعلت؟ أين هي من أهدافها؟

مأزق السلطة البديلة:

من خلال قضايا المناضلين المقاتلين، نكتشف مع الزمن تحولاتهم. إنها حالة فهد مثلاً الذي تحول من متحمس إلى لا مبالٍ، فهو يقول: «أنا لم أعد أهتم كثيراً بالموضوع، نجلس في المكتب من الصباح إلى المساء وننتظر الأوامر»[52]. هكذا انتقل فهد من حالة التفاؤل بقضية متمسك بها إلى التشاؤم، أو لنقل الحزن في ظل حالة الارتخاء: «لم أعد أذكر كيف كان شكل السماء. لكني كلما أرى صورة محمد صالح الملصقة على الحائط أمامي، وأقرأ كلمة «صنين» أشعر بالبكاء. ولكن حتى البكاء صار مختلفاً، البكاء لم يعد ممكناً، الدموع لا تنزل من العينين»[53]. إنه الإحباط الكامل الذي يحوّل الإنسان إلى عاجز عن التعبير حتى عن حزنه.

كل شيء تغير بالنسبة لفهد. لقد فقدت الأشياء مضامينها. إنه يأخذ مسافة من الحرب والقتال والموت حين يقول: «الأصدقاء القدامى ذهبوا. سمير في فرنسا

(50) ص 201.
(51) ص 208.
(52) ص 161.
(53) ص 163.

يتابع دراسته، وعاصف عاد إلى عمله في الضمان الاجتماعي، وأنا مع هؤلاء الرفاق الجدد، ولكنهم لا يعرفون معنى الحرب، يحملون بنادقهم بخيلاء كما كنا نحملها، ويتحدثون عن الحرب، لا يعرفون معنى الموت، الموت بشع. أنا أقول لهم إن الموت بشع، وهم لا يصدقون. يذهبون في دوريات، أنا لا أذهب..»[54].

إن فهد هو مثقف ملتزم وممارس لهذا الالتزام، ومن سمات هذا المثقف أن يأخذ مسافة من الحدث، أن يحلله، أن يرى أبعاده؛ فالموت لم يؤدِ إلى نتيجة ولا الحرب، إنه عاجز أن يكون مثل غيره، أي أن يغادر البلاد إلى الخارج أو يعود إلى الجامعة، إنه يحمل في جسده آثار الحرب، وفي نفسه ذكريات لأحباء قُتلوا أمامه. إن الحرب جعلت منه عاجزاً عن العودة إلى الحياة العادية، وعاجزاً عن القتال. إنها المأساة.

إنه حين يروي كيف طلب منه أحد المخرجين وصديقته سمر التمثيل في فيلم يُعَدُّ للرأي العالمي الغربي من أجل إبراز القضية اللبنانية والفلسطينية، ومن أجل فضح جرائم الفاشية، ينتفض ويقول: «أنا لست ممثلاً، أنا فدائي. اجلبوا ممثلاً»[55]. فمن عاش القضية بكل ذرة من كيانه وبصدق لهو عاجز عن تمثيلها. لأن التمثيل مهما ارتقى يبقى عاجزاً عن الوصول إلى صفاء الحقيقة، والتمثيل بالنسبة لفهد يعني أن فعل الحاضر انتهى وهو يمثل ليصبح فعل ماض . إلا أنه يتألم لفشل الثورة وليس بإمكانه في الوقت نفسه اعتبارها فعلاً مضى. هذا يدل أن الإحباط الذي عبر عنه فهد في سلوكه الخارجي هو انعكاس لمرارة أليمة في الداخل تعبر عن إيمان من الصعب زلزلته.

من سياق حكايته نكتشف كيف أن قائده سمير عمرو المقاتل الأسطوري يضحي خلال معارك صنين بمقاتلين منهم صديقه سميح الذي جرح في المعركة ووعده بإنقاذه. إلا أن قائده منعه واعتبره ضحية «في الحرب يجب أن نقدم تضحيات»[56]. هنا يشير فهد إلى التشويه الذي يطال صورة القائد أثناء المعارك والتي تعود إلى الازدواجية بين القول والفعل وبين الحرب والسلام.

وهنا تبرز أيضاً أقوال لفهد تشكك بالعقيدة، والنضال فهو يقول لسمر: «نحن أيضاً نرتكب الأخطاء والقتل. نحن في الدامور...» ثم يستدرك «هذه

(54) ص 165.
(55) ص 171.
(56) ص 173.

الأخطاء تحصل في كل الحروب وأن الأساسي هو المسألة السياسية ولكن نحن أيضاً نرتكب الأخطاء»[57].

في وعيه الحاد، وفي بحثه الجاد عن الحقيقة يكتشف الأخطاء ويشعر بمرارة الاكتشاف ولكنه لن يتراجع «سأبقى أقاتل»[58].

يضيف إلى ذلك أن أحد زملائه قتل أحد الأسرى الكتائبيين أمامه بعد أن وعده فهد بإنقاذه، فهو في لحظة ما قال له: «نحن لا نقتل، نحن لسنا مثلكم». إلا أنهم قتلوه !

حلم فهد سامٍ جداً. لذلك أراد أن تكون الأساليب منسجمة مع سمو القضية. ثم تتوالى حكايا كمال الذي انتهى إلى العيش في أميركا، فتزوج واستعاد حياته الطبيعية خارج الوطن العربي وتخلى عن حلم التحرير[59]. إلى نبيل الذي جاء من ألمانيا للقتال لكنه ما لبث أن عاد إلى حلمه السابق العمل والحب في برلين[60]. وهذه سمر صديقة فهد المتحمسة للقضية وللدور الإعلامي النضالي، ما تلبث أن تتركه وتتخلى عن نقاشاتها الإيديولوجية للتزوج من تاجر سكر غني جداً[61].

وعصام الأستاذ الجامعي المقاتل، السياسي المثقف الذي يناقش آراء ماوتسي تونغ، يصاب بالخيبة والإحباط فيقول: «الثورة، صحيح، كل شيء فرط، خلص كل شيء»[62]، هو نفسه قال سابقاً «نحن نستشهد من أجل الحياة»[63]، هو نفسه عرَّض نفسه للمخاطر من أجل سحب جثة الشهيد طلال. عاد إلى الدين فوجد فيه الحلّ الوحيد، لكنه ما زال يأمل بحرب أخرى، بحرب «حقيقية» إنه الكفر بالأحلام.

وأخيراً حالة النقيب عمرو، البطل الأسطوري المناضل التاريخي. ما يلبث أن يشبه بضباط الجيش اللبناني، صار يملك سيارة ومرافقاً وسائقاً ويسافر إلى أوروبا[64]. هناك إذاً حالة من الارتخاء العائدة ربما إلى القرف، ربما لضغوطات

(57) ص 184 .
(58) ص 185.
(59) ص 164.
(60) ص 169.
(61) ص 182.
(62) ص 196.
(63) ص195.
(64) ص 209.

معينة، ربما لتدفق الأموال النفطية... فأخذ يبرر الممارسات الخاطئة فيقول: «هذه أمور عارضة وتذهب، ولا يبقى سوى المحاربين الحقيقيين»[65]، كذلك فإن علاقته بقضية خليل أحمد جابر فيها لبس، يقول الراوي، فهد تابع شخصياً ملف التحقيق وأشرف عليه لكنه قرر فيما بعد إيقاف التحقيق.

الناس تسأله عن المخالفات، والخوّات، وهو يبرر ويميع السؤال[66]. هكذا نرى هدف الراوي من هذه الحكاية الإشارة إلى ابتعاد القيادة عن القاعدة. كذلك يجري التلميح إلى حالة الفلتان الأمني في ظل القيادة الثورية، من خطف محمود فخرو من قبل مسلحين إلى قتله[67]، إلى انشغال المقاتلين بالسرقة في المناطق المحيطة بخط التماس[68]. إلى رواية ندى نجار عن زوجها نديم حيث أدار قهوة للتحشيش، يرتادها مجموعة من الزعران واللصوص[69]، فيقول: «هذا تنظيم، يا عيني على التنظيم، لا يحاربون إلا في الأماكن الحرزانة...»[70]؛ وزعيم هذا التنظيم هو أبو سعيد، إنه يقيم محكمة ثورية على مزاجه لمحاكمة الناس، ويتهمهم بالعمالة. ثم يأتي الشباب لإنقاذهم، وفيما بعد يُقتل أبو سعيد.

وكأنَّ بعض التفاصيل يأتي لتصحيح المسار، أي موقع الراوي من كل ذلك. فردع أبي سعيد، هو تصحيح لمجرى الأمور، كذلك تعليقات أبو جاسم حين يطلب من الناس أن تدله على السارقين وعلى المستغلين، وحين يطلب منهم أن يدلوه على فقراء ليدبّر لهم عملاً؛ وكأنه الأب الثوري المحافظ على رعيته.

لكن كلما تطورت الحرب، كلما تكاثرت الحكايا، كلما تغير المقاتلون، كلما ازداد السوء! إنهم ينتقلون من الفعل والبناء إلى السكون والسلبية، لا يسلم بينهم إلا طلال الشهيد الذي ينصح فهداً بالاستمرار. إن فهداً يستحضره كلما ضاقت به الدنيا مما يشاهد ويعيش. كلما واجه الكذب والادعاء والتمثيل، كلما استحضره. في كل مرة كان يقدم الشهيد إلى فهد الدعم المعنوي للاستمرار، وكأنه يرمز إلى الأمل الممكن، إلى الحقيقة. لكن فهداً ينوء بحمله للسماء على كتفه كما يقول، ويؤكد من جديد أن السماء بعيدة[71] ليس أمام فهد إلا الانتظار، انتظار الحياة الطبيعية، انتظار الموت، انتظار الثورة.

(65) ص 210.
(66) ص 213.
(67) ص 118.
(68) ص 96.
(69) ص 221.
(70) ص 224.
(71) ص 200.

هكذا لا شيء يستمر. كل المسارات تقهقرت. فننتقل من قضية جوهرية إلى قضايا ثانوية وهامشية، إنه التحييد لقطاع المناضلين المثقفين الشرفاء.

إن الراوي لامس موضوعة خطيرة حين اعترفت إحدى الشخصيات (فهد) أن الوطنيين يمارسون أساليب القوة المعادية ذاتها. ربما أراد الإشارة إلى أن السلاح خطير على الأفكار. أو ربما أراد التعبير عن مأزق الحرب والقتال والموت. أو ربما أراد أن يوجه دعوة إلى النضال السياسي!

إن خيبة المقاتلين وهربهم من النضال تدل على فشل القيادات في المحافظة على جوهر القضية التي من أجلها ناضلوا. إنهم يتغيرون حين يصطدمون بالفارق بين النظرية والممارسة، بين السلوك والكلام. والذين تحولوا عن النضال هم أكثر الناس وعياً والتصاقاً بالقضية. وما هذه الظواهر، أي ظواهر التردي في الثورة إلا نتيجة التشرذم والفردية، والعجز عن العمل الثوري في إطار مؤسسة صالحة تقوى على استقطاب المناضلين وإحاطتهم بالعناية والتثقيف لمنعهم من الانحراف.

هذا هو الانحراف السياسي والذي رأينا قبلاً مثيله الاجتماعي حيث إنهما مترافقان دون انفصال في تركيبة البنى الاجتماعية.

وأخيراً. فالدولة تعجز عن اكتشاف قتلة خليل جابر. وكذلك الحال بالنسبة لأبي جاسم، القائد الثوري الذي لا أحد يستطيع أن يفعل شيئاً دون معرفته[72]، فهو يعجز بدوره عن اكتشافهم، فيوقف التحقيق ويطوي الملف. إنها العودة على بدء. فمن إدانة النظام إلى إدانة السلطة البديلة. يقف الراوي في الفصل السابع «خاتمة مؤقتة» ليعيد النظر في كل ما قيل، وكأنه يعود بنا إلى البداية دون الوصول إلى نهاية. إن البداية هي الموضوع الأساسي للقصّ. إنها جوهر الصراع.

---

(72) ص 195.

II ـ دلالات البُنية الروائيّة وعلاقتها بالسلطة

أبرزنا في القسم الأول منظور الراوي الفكري للسلطة، ومنطقه الاتهامي. إنها إيديولوجيا النص، فيها يتحدد موقع الكلام وتوجهه في النص.

هذا المنظور للسلطة والذي إطاره الحرب يفسر البنية الفنية للنص. لذا يتطابق القول بدلالته في بنية الشكل[73]. فبنية النص في «الوجوه البيضاء» تقود هذا المنظور الفكري للسلطة بامتياز. لذلك نرى الكاتب يعمل على تقنيات القصّ من أجل خلق لغة جديدة تعبر عن واقع جديد. فهو حاول في روايته إبراز إشكالية تصوره للسلطة في المجتمع اللبناني بشكل خاص أثناء الحرب الأهليـة، متبعاً تقنيات حديثة في السرد، ولغة جديدة تتكيف مع معطيات الواقع المرتبط بحالات جديدة.

إذاً، فالبنية الفنية للنص تعبر عن المضمون أو عن الموقع الذي ينهض منه النص.

1 ـ بناء الرواية في «الوجوه البيضاء»:

أعرض في ما يلي الفصول السبعة التي تتألف منها الرواية، محاولة الكشف عن المظهر البنائي المتماسك المُتبع للدلالة، حيث يغامر الياس خوري بالخروج من تقاليد الكتابة الروائية، ويغامر بكتابة الواقع الراهن.

---

(73) تقول يمنى العيد في هذا الصدد: «يقول الشكل إذ تقول اللغة».
الراوي: الموقع والشكل، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 98.

تشكل هذه الفصول سلسلة من التوافقات والتعارضات التي تتخذ وجه الفضيحة، حيث تزداد الأمور فداحة كلما توغلنا في ملاحقة الرواية حتى الفصل السابع أو خاتمة مؤقتة. إن كل فصل أو كل حكاية تشكل تعميقاً لما سبقها وإضاءة لما يليها. فـ «الوجوه البيضاء» تقدم جملة من التناقضات التي رافقت الحرب الأهلية في لبنان، كما أنها تضيء سلوك الراوي الأساسي الباحث عن الحقيقة، الواقع في المأساة واليأس خاصة في المدخل والفصل السابع. إن حكاية مقتل خليل أحمد جابر تُوظف توظيفاً رمزياً، فهي تضيء جو التفتت والانحلال وتفاوت اللغات، وفورات الغرائز والمكبوت الاجتماعي، خاصة في الفصل الأول والثاني والثالث. أما الفصلان الرابع والخامس، اللذان يشتملان على تحقيقات من جهات مختلفة، فهما أشبه بدوامة يرسم حلقاتها مصابون خارجون بشظايا الحرب وتسلّطها؛ لذا، فالفصل السادس يمثل لقاءً مستحيلاً بين الأزواج، داخل العائلة، وداخل الساحة الوطنية، وينتهي بالخوف من الآتي. ونعود إلى الفصل السابع لنقول إن النهاية هي باستحالة الحلم؛ فالكابوس يظلل الجميع ويجثم فوق الصدور.

لكل فصل من فصول الرواية وظيفة خاصة في البنية الروائية الإجمالية، تختلف بحسب موقع الفصل ضمن الوحدة، وينتج عن ذلك تنوع في السرد وبنية الشخصيات؛ ففي الملاكم - الشهيد والملصقات يشيع جو من الحزن، والكآبة مرتبطة بنوعية الصياغة التي تعطي اللغة والمقاطع التذكرية مجالاً كبيراً. الشخصيات في هذين الفصلين هم وسطاء (خليل جابر - أحمد جابر - الأم - الإبنة وعائلتها) فالحدث المسند إليهم أهمّ منهم. أما في فصل التحقيق، فالسرد متصل وصورة (فهد بدر الدين) تتكامل منذ البداية حتى النهاية لتقدم شخصية بالمعنى الفني والفعلي. وإنْ أتت الشخصية الأساسية في «الوجوه البيضاء» هي الراوي الأساسي في المدخل، إلا أنها تتحول إلى شخصية منفصلة في «خاتمة مؤقتة».

2 ـ انتظام السرد في «الوجوه البيضاء»:

1 ـ الإطار: قصة الملاكم - الشهيد وتقدم علاقة الداخل (عائلة خليل جابر) بالخارج (سلطات الحرب) وترسم تهاوي الداخل (العائلة) والخارج (قتل - تشويه جسدي ونفي). إنها بداية دوامة العنف والانهيار...

2 ـ خمسة فصول تصور عالم سلطات الحرب المتحكمة برؤوس الناس: أجساد مثقوبة - الحيطان البيضاء - الكلب - التحقيق - الملصقات، وذلك على ثلاثة مستويات:

أ ـ ساحة الحرب وفلتان الغرائز والمكبوت الشخصي والجماعي، وانفتاح الحاضر على الماضي في قصة «أجساد مثقوبة» و «الحيطان البيضاء».

ب ـ هيمنة لغات عسكرية قمعية، طابعها فاشي، في قصة «الكلب».

جـ ـ التناقضات الجذرية وسقوط الرموز وأيضاً التناقضات السلوكية داخل الساحة الوطنية. وتقدمها قصة «التحقيق» و «الملصقات».

3 ـ الخاتمة: وتقدمها «خاتمة مؤقتة». وهي عبارة عن دوامة السؤال دون الوصول إلى الجواب، إنه الهذيان.

نستنتج إذاً أن هناك ترابطاً وتكاملاً بين هذه الفصول، لكن البنية المضمرة لها ، تقوم على التعارض والتناقض. وهذا التناقض هو من صلب البنية القصصية، هو عنصرها الجوهري. لذا، فهو يؤدي إلى تغير الشخصيات وتغير نظام العلاقات. إذاً يطال التناقض الأشياء والأشخاص، ويقوم على أرضية قِوامها الحرب. أي صراع سياسي وعسكري.

يمكننا أن نشير إلى أبرز التناقضات في الفصول الأكثر تعبيراً: الملاكم ـ الشهيد.

تتمحور التناقضات بين زمنين الحاضر والماضي:

عائلة متماسكة	عائلة منهارة
أحمد ملاكم	أحمد شهيد
لا تعاطيَ في السياسة	قتل طابعه سياسي
علاقة خليل بزوجته الأمس	علاقته بها اليوم
مكان مفتوح	مكان مغلق
خليل رجل وديع	خليل وحش
لا سياسة	قتل سياسي
حياة	موت
حلم	انتهى الحلم

بين صور الماضي وصور الحاضر، قام الصراع، فتهاوت العائلات والأفراد.

في قصة «الكلب» يبرز التناقض بين اللغات والصور.

لغة زين علول العامل البسيط	لغة المرضة في الجامعة الأميركية

لغة الهموم الخاصة (الفقر. التهجير)	لغة العامة (وضع البلد)
لغة زين علول السياسية (مع علي شعيب)	حوار الزبالة (ضد)
لغة زين في (التحقيق)	لغة الضابط
علي شعيب شهيد	علي شعيب كلب
لغة الفقراء	لغة الأغنياء
لغة الأب د. بيطار	لغة ابنه د. غسان بيطار
لغة د. بيطار الأستاذ	لغة د. إدريس التلميذ

في فصل «التحقيق» تتقابل الخلفيات والمعتقدات وتتناقض المسالك.

فيما يخص المعتقدات:

المقاتلون	مثقفون
تركوا الجامعة	التحقوا بالثورة
أصيبوا أو ماتوا	لأجل الحياة
الأم	القدس
السماء	القضية السامية
قانا	عجائب المسيح

أما فيما يخص المسالك:

فهد	مصرّ على النضال
كمال	ذهب إلى أميركا
سمير	ذهب إلى فرنسا
إبراهيم	ذهب إلى الدين
سمر	تزوجت من تاجر
من قضية	إلى تمثيلية (الفيلم)
سميح جريح	سميح شهيد
القائد	المقاتل
الأسير	القتيل

أما خاتمة «مؤقتة» فإنها توليفة من تناقضات شتى، إنهـا كوابيس من الافتراضات:

القاتل	غامض
حرب	قتل لا يتوقف
قتل	انتحار

مؤلف يعرف	مؤلف لا يعرف
مؤلف مالك	مؤلف ضائع
قرب من الحقيقة	بعد عنها
الأمل	اليأس
معنى	عبثية
الروايات	سرقة الكلام من أفواه الناس
كاتب واقعي	واقع مأساوي

هذه التناقضات توضح في آن معاً حركة الأفراد، حركية المجتمع ونظام العلاقات القائم. إنها دينامية عالم ينتقل من انسجام إلى تنافر، من تماسك إلى تفكك، من تناقضات خفية إلى تناقضات معلنة، ومن عالم عاطفي سويّ إلى عالم مريض ويائس، كل شيء فيه يتحول إلى كابوس.

لنعد إلى دراسة بنية كل فصل بالتفصيل وحسب تسلسلها:

«الملاكم. الشهيد»:

الراوي الأساسي في هذا الفصل (نهى زوجة المغدور خليل جابر)، أي أنها شخص معنيٌّ بالحرب الأهلية، وبموقعه المرجعي، إنها أكثر التصاقاً بالواقع الراهن، وهي التي استشهد ابنها أحمد وقتل زوجها تدخلنا بالسياسي ولكن من المدخل الأكثر حميمية ألا وهو مشاعر أم فقدت ابنها. إنها ترمينا دفعة واحدة في أتون الحرب حيث القتل والتشويه وتنتقل بسرعة من اللغة الخاصة (الحسرة) إلى اللغة العامة (البلد يحترق).

ثم ينقلنا الراوي من صيغة الحاضر إلى صيغة الماضي (تاريخ الزواج). نحس وكأننا على أرض متصدعة نتزحلق من الحاضر إلى الماضي. الحاضر فجيعة، الماضي حياة هادئة ودافئة (جمال أحمد وفتوته، أب مستقيم وصالح...). مقاطع وصفية لحياة هنيئة، تتقطع بوصلات من الحاضر موت أحمد، انهيار الأب. ثم لا تلبث هذه المقاطع الوصفية التي تعود إلى الماضي أن تنحسر ليحل مكانها كلية وصف حالة الأب بعد موت ابنه ومعاناة الأم، هذا التحول ينعكس حتى على إيقاع هذه المقاطع حيث تتسم بالسرعة وبالتلعثم.

إن المقاطع الوصفية التي تصف احتجاز الأب لنفسه في غرفة النوم هي أطول بكثير من الحوار الذي يتخللها، وأطول أيضاً من التذكر. فالراوي (نهى الزوجة) يعيش بعنف واقع هو بمثابة المصيبة.

إلى جانب الفارق في الإيقاع، هناك أيضاً تناقض بين الأفعال المنتسبة إلى ماضي الراوي وحاضره: «كنا.. كان... كنت»، بينما الأفعال في الحاضر تأتي سريعة ودون أبعاد، تفتقر إلى دلالة الاستمرار.

«أجساد مثقوبة»:

هذا الفصل يشكل وثيقة عن الحرب، حيث تكمن دلالات الفلتان الأمني، الفوضى المسلحة، السرقة، الاعتداء بالقوة، الاغتصاب، الاحتجاز حتى القتل. إنه التفكك الاجتماعي الذي يصاحب الحروب الأهلية. هكذا قال الراوي علي كلاكش.

إن هذا النص الجريء يعكس جملة المتناقضات التي تتكاثر حتى يغص بها. إنه النص الأول الذي يضعنا وجهاً لوجه مع مسلحي الحركة الوطنية، مع فلتان الغرائز، مع العنف. فهناك ساحة المعركة وفريقان متقابلان: المواطنون أو المدنيون. والمسلحون. ولغة المدني تعبر عن معاناته وقهره. ولغة المسلحين تعبر عن افتقاد القيم والأخلاق، والقيادة الرصينة والضابطة. إنها الصدمة الأولى بينهما، لذلك فهي تشكل توطئة لجو الإحباط الذي يميز «التحقيق».

«الحيطان البيضاء»:

بعد الصدمة في «أجساد مثقوبة»، وبعد ظهور التخلخل والارتجاج على ساحة المقاتلين الوطنيين، يبدأ الغوص في تحليل سياسي ذي طابع اجتماعي لعائلة محمود فخرو، عائلة فقيرة، عانت من التهجير، ومن تسلط المسلحين، ومن القتل.

هذا الفصل يحمل أربع لوحات، وكل واحدة منها تتمركز حول شخص وعلاقته بالمسلحين:

1 ـ فاطمة فخرو الخادمة المقهورة منذ صغرها، لغتها محاصرة بالمصائب. هذه الإمرأة بماضيها القهري إلى حاضرها الأتعس هي التي تحتل مساحة الفصل، وتسكن لغة الراوي.

2 ـ زوجها محمود، الناطور في الشرقية ثم في القنطاري، يعاني العجز من مواجهة الأغنياء والمسلحين، يواجه الموت، يُتَّهم بقتل أولاده، يعاني الوحدة، يتزوج من بهية، يُقْتَل على يد أولادها. إن الحرب أفقدته القيود والروادع. إن محموداً كان مبرراً ووسيلة لنسمع لغة الفقراء من جهة ولغة المسلحين من جهة أخرى، ولنشاهد حرب الشارع، ولنتصور الأجساد وهي تهرب أو تتخبط بدمائها.

3 - خليل جابر، نشاهده من خلال فاطمة، ونشاهد فيه لقاءً غريباً معها. ربما الإثنان يمثلان وزر الفقر ووزر اللعبة السياسية، فخليل يقتل ابنه، وفاطمة تقتل أبناءها وزوجها.

4 - الطبيب الأرمني الذي يعاني من تسلط المسلحين عليه، هو مناسبة لنسمع الحوار بينه وبين المسلحين، ولنرى البنايات تحترق وكيف يسرق المسلحون كل شيء قبل أن يغادروا.

هذا الفصل يمثل كيف تحاصر الحرب الناس، وكيف هي غامضة: فالإنسان يموت ولا يشاهد قاتله (القناص)، نسمع فقط القذائف، أزيز الرصاص، نشاهد الحرائق. وكأن الكاتب أراد من وضع القاتل بصيغة المجهول، التركيز على فعله، أي فعل القتل. هكذا نعيش حالة الحرب ومناخها والتي هي مرآة تعكس الانهيار الاجتماعي، الذي يعود إلى الفقر وعدم ضبط الساحة.

«**الكلب**»:

يتمحور هذا الفصل حول شخصيتين (زين علول و د. بيطار) وتتركز الرؤية بعمق حولهما. وتلاحقهما في إطار العمل والحياة الاجتماعية. إنها نص تفكك المؤسسات، وتسلط الدولة وإذلالها لمواطنيها، وتفتت الإنسان من الداخل في ظل التفتت العام.

زين علول، هو الشخص الذي تقع عليه أفعال الحرب الاجتماعية والسياسية (التهجير من الشرقية إلى الغربية - صعوبة العمل - تأزم العائلة وفقرها، وكذلك يقع عليه تسلط الدولة بسبب آرائه في (علي شعيب). السياسي رفع زين علول عامل النفايات من إنسان عادي إلى مصاف الناس الواعين والملتزمين، فكبر في هذا النص واحتل مكانة كبيرة.

لكنه في قصته شكَّل مرآة عاكسة للنظام القمعي الذي يمنع حتى القول الشكلي المناقض له، إذ كان صاحب القول عامل نفايات.

إنه يعكس أيضاً تدهور المدينة وإنسانها الذي أصبح «كالكلب». «الكلب أفضل منك يا بني آدم» كما يقول زين علول.

أما د. بيطار فكلامه مرآة تنعكس عليها الأفعال وتكشف دور الفعل. الكلام هنا يضمر حزناً عميقاً. ووراء الحوار العبثي مع تلميذه د. إدريس، وابنه د. غسان ، إحساسٌ بالخيبة.

إنه سقوط المؤسسة الصحية وجهازها الإنساني. إنه سقوط الدولة.

ينتهي الفصل بالتقرير الشرعي للدكتور بيطار عن الجثة التي وجدها زين علول في الزبالة.

هكذا ترتبط الحكايات بالجثة، بغياب الدولة كجهاز يحمي، وحضورها كجهاز قمعي.

وينتهي الفصل بإخصاء هذين الشخصين. فزين علول بعد تعذيبه وإذلاله يعتبر أن «أفضل طريقة للحياة هي في تجنب كل شيء»[74]. أما د. بيطار فلقد تم إخصاؤه حين أعطى ولداً وتلميذاً عاقين ومجرمين. إنه سقوط المدينة وإنسانها في ظل سلطة قمعية لا تمارس أدنى واجباتها. إنها سلطة تهدم ولا تبني.

«التحقيق»:

هذا الفصل ينفتح على منافذ الأحلام والذكريات، والإطلالة دائماً من الداخل نحو الخارج. إنها حكايات الطفولة، وذكريات المعارك، أحلام التغيير. الحاضر مليء بالمرارة. فالأحلام والطموحات تتجاوز الواقع.

يكتمل في هذا الفصل بناء عالم الحرب وسلطاتها؛ لذلك فإن هذا النص يغص بحكايات المقاتلين، وترتبط الحكاية بالأخرى، والمعركة بالأخرى، حتى يكتمل رسم مُناخ الحرب؛ فمن المعارك ننتقل إلى علاقة المقاتلين ببعضهم، إلى علاقتهم بقائدهم، إلى علاقتهم بمبادئهم، إلى أحلامهم بترك الحرب والعودة إلى الحياة الطبيعية، إلى الحلم بالقدس. هذه الحكايات تتقطع في الزمان والمكان، فننتقل من بيروت إلى مدريد، إلى بيروت، إلى الجبل، إلى تل الزعتر... وبين الماضي والحاضر يعود التحقيق مع خليل لعدة مرات، وكأن اللازمة، النقطة الفاصلة التي تجمع الحكايات ببعضها، وتعطيها معنى أو نهاية. لذلك فإن النص بُنَي بالسرد وبنوع من الإخبار نتيجة مجموعة من الصيغ منها القول المروي، والسرد الوصفي، والحوار، وإصدار حوارات ماضية، وتخيّل استحضاري واستبدالي، وتأملات:

«هناك في الجبل البعيد (...) قال لي محمد صالح الذي مات هناك وضاعت جثته في الثلج، إنه يشعر بأنه يمسك السماء بيديه. لكني كلما أرى صورة محمد صالح (...) وأقرأ كلمة «صنين» أشعر بالبكاء (...)

(74) ص 141.

— أعطوه مهدئاً، أين المهدئات (...)

— سوف نضع لك عيناً من زجاج

— لا ضرورة أجبته (...)

أرى أمي، أرى وجهها الذي يكاد يتساقط وهي تضمني، كأنه شوارع القدس (...)، والقبر الذي يشع ضوءاً (...).

— وتل الزعتر، كيف هربتم من تل الزعتر

— وهربنا

(...) الرصاص فوق الرؤوس وحول الأجساد الرصاص يئز. (...) نسقط في الحفر، نأكل الأعشاب، كأننا ولدنا في البراري، ونلتقي بالجثث (...) كانت المدينة تموج، أفواج المهجّرين والصراخ، كل الناس يصرخون في الشوارع، وأصوات الزمامير، كأن حراشف الأسماك تملأ المكان (...)

قال سمير أنت مقاتل متقاعد. (...)

أخبرني مروان أن الجميع هناك، وأن الثلج يغطي كل شيء (...)

وأنا هنا (...)

— أين الشباب.

— أجابني بإشارة من يده إنهم ذهبوا.

— يجب أن ننسحب.

— هزّ رأسه إلى الأسفل موافقاً.

— قلت له أن يتكىء على كتفي.

— لا أستطيع، إصابتي خطرة (...) اتركني واذهب.

— اتركني سأموت.

وأنا أذهب لقبره (طلال) (...) اسأله. فيطلب مني أن اصبر، لأن الأمور ستتغير.

ـــ انتظر قال طلال.

وانتظرت.

سيداتي سادتي

(...) أقول لكم إن النهاية لا وجود لها (...)

ـــ البترول مرض.

ـــ لولا البترول لتوقفت الحرب، أجاب سامي، أنت لا تفهم (...).

ـــ لأجل هذا، لا نريد البترول، يقول فهد.

وسامي يضحك.

ـــ لا أعلم ماذا حلّ بك، يقولون إنك أُصِبْتَ بالرعب في الجبل*.

هكذا تتعدد الأصوات داخل هذا الإخبار المركّب، ويلعب تعدد الأصوات داخل خطاب الأنا دوراً في هذا التنوع. هذا النوع من الإخبار يقيم مداخل بين الأزمنة والأمكنة، بين الذاتي والعام.

تتداخل أيضاً اللغة في هذا النص. فهناك لغة المقاتل المثقف التي تتميز بالتحليل العميق، ولغة الشعارات، ولغة الأمر، ولغة المتلقي، ولغة الانفعال، ولغة الأحلام، ولغة الهواجس، ولغة التساؤل. اجتماع هذه اللغات في نص واحد يعطي للموضوع أبعاداً متعددة، كأنها مشاهد سينمائية.

والشخص الأساسي في هذا الفصل، هو فهد، يحضر في هذا النص عن طريق لغته وعن طريق وعي لذاته، لقضيته، للعالم المحيط به.

بذلك يشكل مروحة واسعة من رؤيا الحرب ولعبة السلطة، يحتوي على الشخصي والعام في علاقتهم بمعارك اليوم ومعارك الأمس. إنها رؤية تاريخية لمسألة ما زالت معاشة.

---

* أردت من عرض هذا النص وضع القارىء في جوّه، الذي يختزل بعمق معاناة المقاتل وخسارته على المستوى المادي والمعنوي خلال هذه المعارك، والتي كان مفترضاً أن تكون غايتها الوصول إلى الهدف الاساسي. الا وهو التحرير الشامل، فضاع الهدف وتحول المقاتل من فاعل في الحرب إلى شاهد عليها.

«الملصقات»:

نجد في هذا الفصل وقائع أُتِيَ على ذكرها في الفصول السالفة: مقتل الأخ والأب، ولكنها تكتسب هنا صفة الرمز (الالتزام، النضال، الموت البطولي..). هذا الرمز يشكل مرآة عاكسة لما خفي وينبغي أن يظهر، ألا وهو وجود العصابات المسلحة. فالرمز هو ضرورة للكشف، من أجل تصحيح المسار.

وكأن الكاتب أراد بعد تبيان أخطاء القوات المشتركة أن يعطيهم حقهم. ففي هذا الفصل تأتي هذه القوة في الوقت المناسب لتقوم باللازم.

إنه يبرز تشابهاً بينه وبين «الملاكم الشهيد». إنه التشابه بين الأم وابنتها على مستوى الخطاب، اللغة، ووقوع الأفعال عليهما.

إن هذا الفصل قائم على نوع من التوازن الداخلي (قصة الأب والإبن توازيها قصة الزوج وأبو سعيد) والخارجي (مقتل الأب والإبن ـ الإبنة تشبه الأم).

هكذا لا نصل إلى نتيجة. فخطوط التوازي لا تنتهي، وكل حكاية داخل هذا النص تنتهي بكابوس، وكان الكابوس يولد كابوساً، فمن مقتل الأب إلى أن تنتهي الأم مثل زوجها القتيل تدور في الشوارع وتحمل الملصقات.

«خاتمة مؤقتة»:

مشهد فانتازيا، هذيان، دورانٌ في حلقة مفرغة، عود على بدء، إنه نص رحب يتسع لمزيد من الكوابيس. (خمس قصص داخلها: انتحار الخياط، تيسير سبول ـ معين عباس. قصة د. عجاج وقصة أم محمد)، لمزيد من التحليل حول مقتل خليل جابر وحول كتابة القصة بمجملها.

إن النص عبارة عن قصة داخل قصة حتى انفجار اللغة والسرد:

«هكذا تعلمنا، وتعلمنا.

ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع (...).

عند تغيّر الدول احفظ راسك (...).

إذا كان الكلام من فضة، فالسكوت من ذهب.

كل من سار على الدرب وصل.

وإلى آخره، إلى آخره، إلى آخره... »[75].

يظهر لنا الكاتب من هذا النص محللاً تاريخياً يربط الراهن بالماضي ويتركنا نستنتج. والكاتب هو أيضاً مفكر في تعدد طرحه للأسئلة، محاولاته العبثية في الوصول إلى الحقيقة، إلى المعرفة. فالبحث عن الحقيقة هو الحافز للكتابة. في هذه الخاتمة يختلط المتخيل بالواقعي رغم محاولات الكاتب إرجاعنا إلى الواقع فهو يقول: «ولكني حتى أنا، الذي شاهد هذه الأحداث وعاشها، لا أكاد أصدقها، فكيف بالذي لم يعشها معنا في هذه المدينة الجميلة التي تدعى بيروت. ومن المؤكد أنه سيتهمني بتضخيم الأشياء. وبأنني لا أرى سوى المآسي، وأنني لا أرى حركة التاريخ والجغرافيا وإلى آخره، إلى آخره...»[76].

وأخيراً. فالمؤلف يتنكر لسلطته في معرفة البداية والنهاية، وسلطة النص الذي يفرض معرفته. وكأن الكاتب في خاتمة مؤقتة أراد ألاّ يُقفل النص، إيذاناً براهنية موضوعه وأحداثه. فإن إشكالية الثورة والحرب ما زالت حاضرة ولم تتحول بعد إلى ماض. فالمؤقت في هذه الحال يعني أنه لم يقفل بعد باب الموضوع ولم تحل معضلته، ربما يعني المؤقت أيضاً الأمل في أن يحمل المستقبل القريب الحل المنشود، أي الخاتمة لهذه القضية؛ وربما المؤقت هو إشارة ساخرة من قبل الكاتب للتدليل على عجزنا الدائم في إيجاد الحلول، وكل ما نتصوره أو نفعله هو مؤقت لا يحمل الاستمرارية أو الحل.

3 ـ البطل الفني في «الوجوه البيضاء»:

بعد تحليل فصول «الوجوه البيضاء» يمكننا الاستنتاج أن البطل الفني غير موجود فيها. ذلك هو موقف فني من قبل الكاتب لكنه يحمل ضمناً موقفاً سياسياً. فهو أراد في هذه البداية القضاء على مفهوم البطل الواحد (كما فعل سابقاً في «الجبل الصغير» و«مبتدأ وخبر») الذي يمتلك معرفة كلية، وإيديولوجيا معينة، ورؤية محددة، يهيمن بها على النص وعلى بقية الشخصيات. لذلك فالنص الذي يحمل بطلاً هو نص أحادي الرؤية والمنطلق، ويغيب عنه التناقض والتنوع.

في وجود هذا البطل، تصبح الشخصيات الأخرى مجرد أوركسترا تواكب المايسترو، وتصير وسيلة لإبـرازه، فهو يلخص وضعيـة جماعـة معينة، يمثـل

---

(75) المصدر نفسه، ص 273.

(76) المصدر نفسه، ص 249.

خصائصها ويبلور قيمها، واحتلاله لكل مساحة النص هو ارتقاء بهذه الجماعة إلى سدة السلطة النصية، التي تضمر سلطة إيديولوجية.

أيضاً. يصير الراوي مرآة البطل أو لسانه. في هذا السياق تقول يمنى العيد في معرض تحليلها «المبتدأ والخبر»[77]، «الراوي هنا منحاز إلى بطله: الشخص أو الرمز. منحاز في موقع له هويته. منه ينطق، ومنه يمارس اللعبة الفنية، أو باتجاهه يمارس هذه اللعبة، بانياً عالم قصة. الموقع هو أبداً إيديولوجي. لكن هيمنته تعني، في نظر الكثيرين، هيمنة هوية إيديولوجية معينة. (إن الهوية للإيديولوجي هي دخوله في الصراع، وهي مؤشر على السياسي). الكاتب معني طبعاً بهذه الهوية، وإنْ نجح فنياً بتلبس لبوس الحيادية، وتوسل تقنيات الخفاء».

إذاً، يشكل هذا الموقع للبطل موقع هيمنة وسيطرة فكرية (سياسية) وفنية.

إن المفهوم الكلاسيكي للبطل الفني يجعل الكاتب قادراً على استملاك نصه معرفياً. والنص في هذه الحال، هو واضح الأبعاد الفنية والسياسية. ألا يقول كاتب «الوجوه البيضاء»:

«في العادة يعرف المؤلف جميع تفاصيل القصة، وخاصة خاتمتها، ويقدمها بالتدريج وببطء، والقارىء يستنتج»[78].

إذاً، هنا أيضاً يكون حضور الكاتب مباشراً، والبطل هو بالنيابة عنه. في هذا الشكل يسيطر الكاتب لأنه يصف بشمولية. إنه المالك للمعلومات. لذا فهو يتجاوز البطل، ويسيطر بالتالي على القارىء حين ينقل إليه وعيه الخاص أو بالأحرى إيديولوجيته.

للخروج من هذا المفهوم يلجأ الياس خوري في «الوجوه البيضاء» إلى تكسير سلطوية البطل، فلا أحد يهيمن على مساحة النص (المرجعي أو المتخيل)، ولا أحد يسيطر على بقية الشخصيات أو حتى على القارىء. أي لا أحد يشكل محوراً يدور في فلكه الآخرون. كما تؤكد الناقدة خالدة السعيد في دراستها لِـ «الجبل الصغير»:

«البطل الفني اختفى في قصص الجبل الصغير. لم يعد في القصة فاعلاً مركزياً محركاً يقبض على دفة التاريخ أو على دفة الأحداث. وقد افترض هذا

---

(77) يمنى العيد: الراوي: الموقع والشكل، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 83.
(78) االوجوه البيضاء، ص 246.

بالضرورة اتساع مساحة الرؤية، خروجاً من الخط إلى المساحة، وبالتالي التحرك وفق مساحات ومشاهد»[79].

إن تكسير مفهوم البطل الفني كما رأينا يؤدي إلى:

1 ـ تعدد الرواة.

2 ـ تكسير زمن السرد.

1 ـ تعدد الرواة:

هذا النمط من القص الذي يطرح أسئلة ويحاول البحث عن إجابتها، يفترض من الطبيعي إلغاء سيطرة الكاتب أو البطل أو الراوي؛ بل على العكس من ذلك. فهو يفترض علاقة جديدة فيما بينهم، وأيضاً فيما بينهم وبين القارىء.

إن تعدد زوايا الرؤيا، يفرض تعدد الرواة أو اللغات. أي بكلام آخر، التنوع والتغيير. فالسرد هو قول الرواة وليس بالضرورة أن يكون قول الكاتب نفسه. وهكذا، فالكاتب يبقى على مسافة من الرواة وإنْ كان واحداً منهم. بهذه الطريقة يبني الياس خوري عالم قصه. إنه موقف مفكر ديمقراطي يرفض الهيمنة الفنية أو الفكرية.

يحاول الكاتب ـ الراوي في «الوجوه البيضاء» أن يفصل ذاته عن بقية الرواة، حتى لا يبقى مجال للشك سواءً في هويته أو هوية باقي الرواة. إنه يأخذ مسافة منهم، ويترك لهم حرية القول. وهذا المنحى يطبقه من أول الرواية حتى آخرها، ويلفت انتباهنا إلى أن كل حكاية داخل الرواية، أو كل فصل من فصولها يتناوله بالإضافة إلى الكاتب ـ الراوي، راوٍ آخر. هكذا يصبح لدينا عشر رواة، وراوٍ أساسي:

ـ الفصل الأول: الملاكم الشهيد	الراوي: نهى جابر
ـ الفصل الثاني: أجساد مثقوبة	الراوي: علي كلاكش
ـ الفصل الثالث: الحيطان البيضاء	الراوي: فاطمة فخرو
ـ الفصل الرابع: الكلب	الراوي: زين علول
ـ الفصل الخامس: التحقيق	الراوي: فهد بدر الدين

(79) خالدة السعيد: **دراسات في القصة العربية** (وقائع ندوة مكناس)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 146.

— الفصل السادس: الملصقات   الراوي: ندى النجار

— الفصل السابع: خاتمة مؤقتة   الراوي: معين عباس ـ د. عجاج ـ أبو سليمان ـ أم محمد.

يعبر الكاتب ـ الراوي مباشرة عن نفسه في «المدخل» و «الخاتمة المؤقتة»، وكذلك عن مفهومه للرواية، ومنظوره إليها. فهو يعرِّف عن نفسه على أنه خريج كلية العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية عام 1974، ولديه الوقت ليقرأ الجرائد. وإذ يلفت انتباهه خبرٌ عن وجود جثة تعود إلى خليل جابر وهو من مواليد 1928، موظف في مديرية البريد والبرق والهاتف. والمغدور أيضاً يسكن في منطقة الكاتب ـ الراوي نفسها، أي المزرعة. ثم تزايد اهتمامه بالموضوع، فأخذ يتابعه عن طريق الصحف واتصالات خاصة، وحاول جمع معلومات كبيرة عن الموضوع، وكذلك راجع التقارير الطبية. هذه المعلومات على أهميتها متناقضة، وهناك عدة افتراضات لسبب الجريمة ولكن كلها غير متينة ولا تستقيم مئة بالمئة، وهكذا يطرح هذا السؤال: «من قتل السيد خليل أحمد جابر ولماذا؟». لذلك قرر أن «لا يتدخل في الموضوع» وأن يترك الكلام للوثائق التي جمعها.

يقنعنا الكاتب ـ الراوي أنه في فصول الرواية، ليس هو الذي يتكلم، هو فقط يمهد لراوي كل فصل، والوثائق والمعلومات التي جمعها هي التي تتكلم.

إذاً، منظوره الفني والفكري للرواية يتبلور منذ البدء. فتعدد المعلومات، أي الآراء (الرواة)، هو من أجل الوصول إلى الحقيقة. وكأنه أفسح المجال للرواة الآخرين في بناء القصة. هو أطلق السرد فقط (وكأننا في محاضرة جامعية حين يطلق الأستاذ موضوعاً للنقاش، فيعمل الطلاب على مناقشته متبعين تحليلهم الخاص للموضوع). هذا الموقف الفني والفكري يوضح أن الكاتب ـ الراوي لا يعرف أكثر من البقية، وعلى باقي الرواة المساعدة في بناء النص. هكذا تصبح نقطة الانطلاق غير مهمة بل المحتوى الداخلي للفصول هو الأهم. إذاً، فالكاتب لا يعرف. بل يبحث عن المعرفة (الرواية هي بحث)، ويحاول اكتشافها. إنه يدخلنا إلى مغامرة كتابة نص وبحث عن حل للسؤال الأساسي؛ ولكن حتى داخل الفصول، هذا السؤال رغم محاولات الإجابة عليه، تبقى الحكايات الأخرى هي الأهم، وكأن السؤال هو مبرر البحث عن الرواية.

إنه الكاتب ـ الراوي يفرض نفسه كمثقف واع هدفه البحث الفني والمعرفي. إذاً، ليس لديه معرفة جاهزة. وكل معرفة في النهاية تشكل سلطة، حين

تنتقل المعرفة إلى نص مكتوب، فيكون هدف الكاتب نقلها من الوعي الفردي إلى الوعي الجماعي.

نستنتج هنا، أن الكاتب يتخلى عن الدور التقليدي للمثقف، الذي يدخل في السياسة مباشرة، فيفرض موقعه وفكره. إنه يركز الاهتمام على نظام العلاقات الذي يكشف بدوره السياسي، بصورة غير مباشرة. هذا النظام يعبّر عن نفسه بدل أن يعبّر عنه مباشرة الكاتب ـ الراوي.

بهذا الشكل تصبح كتابة الرواية محاولة لقراءة الواقع ونظام علاقاته والبحث فيه.

أما في النهاية أو في «الخاتمة المؤقتة»، فإن الكاتب ـ الراوي ـ الباحث يحاول إعطاء استنتاجاته الخاصة حول البحث، على صيغة حوار مباشر مع القارىء. فالكاتب لا يصل إلى جواب على سؤاله البدئي: من قتل خليل جابر ولماذا؟ لذا فهو يقول: «أنا فعلاً، أشعر بحيرة كبيرة».

مؤلف هذه القصة يشعر بالضياع ولا يعرف، أنه لا يعرف شيئاً، بينما في العادة يعرف المؤلف جميع تفاصيل القصة، وخاصة خاتمتها، ويقدمها بالتدريج وببطء، والقارىء يستنتج.

أما في هذه القصة، فالمؤلف لا يعرف، ولا يعرف كيف يقدم الأشياء بالتدريج وببطء، من أجل إقناع القارىء وتسليته. وحين يكون المؤلف ضائعاً بهذه الطريقة، فإن المشكلة تزداد تعقيداً. فهل يمكن أن يكون علي كلاكش هو القاتل، أو فاطمة فخرو أو سمير عمرو أو فهد بدر الدين أو زين علول أو أبو سعيد أو نديم النجار أو الياس خوري، أو إلى آخره...»[80].

هذه اللعبة الفنية التي أدت إلى عدم الوصول إلى حل أو نهاية أو خاتمة، (لذا هو يسمي الفصل الأخير «خاتمة مؤقتة»)، تدخل القارىء بلعبة وهمية مفادها أن النهاية غير مهمة كالبداية. الأهم هو معالجة الموضوع من زوايا مختلفة، وتسليط الضوء على قول الآخرين، أي على بناء النص. إنه حين يعود بنا إلى الوراء، في النهاية، فهو يريدنا أن نكتفي بما شاهدنا وسمعنا داخل النص، ولا شيء خارجه يستحق الأهمية، فهو يقول:

«ولكني بحثت. قضيت أشهراً طويلة وأنا أدور وأبحث وأقرأ من أجل أن

(80) الوجوه البيضاء»، ص 246.

أعرف، ودخنت السجائر وأنا أجلس خلف الطاولة، ظهري يكاد ينكسر، كل هذا من أجل المعرفة، ولكن دون جدوى.

والآن سيجد القارىء نفسه، كما وجدت أنا نفسي، ضائعاً. وأمام استحالة معرفة الحقيقة، وسيشك، كما أشك أنا، في حقيقة الخبر من أساسه، وفي حقيقة ما وراء النـاس عن أنفسهم».

وهكذا نصل إلى المأساة فلا الكاتب ـ الراوي يملك المعرفة الحقيقية، ولا الرواة الآخرون، والأكثر مأساوية هو الشك في الخبر بحد ذاته. إنها المأساوية العبثية. يبقى أن الهدف من هذه اللعبة الفنية هو كسر سلطوية البطل والراوي وإبراز الشكل الفني للقصة الذي عن طريقه يعبر الكاتب عن الموقع الذي ينهض منه النص (أي الموقع السياسي).

لنقرأ الفصل الخامس: «التحقيق» ونرَ كيف يتم ذلك.

يبدأ الكلام الكاتب ـ الراوي معرِّفاً بفهد بدر الدين أي «أنا» تُروى عن «هو». فهو يقول: «فهد بدر الدين، مقاتل (...) التقيته»[(81)].

ثم يعطي الراوي الكلام للمروي عنه أي «هو» أي فهد يصير «أنا»:

«أنا في المكتب»[(82)].

إنه يعطيه الكلام مطولاً، بينما هو اقتصر كلامه على بعض المعلومات أو الخطوط العريضة التي تؤطر الشخصية أي الراوي. لكن الذي يحول هو أن فهداً أي «أنا» حين يسرد قوله مطولاً، متبعاً تقنيات مختلفة: من رسم انطباعات، إلى لقطات مشهدية، إلى حوارات، نحس أن الكاتب ـ الراوي هو موجود أيضاً في نص فهد أو قوله.

إن الملفت للنظر في هذا النص أنه حين يتكلم الراوي فهد، فهد في الوقت نفسه يقول «أنا» ثم يروي عن نفسه:

«نركض أو نحاول أن نركض (...) أرى صورة محمد صالح»

ثم يروي عن الآخرين كمثل صديقه نبيل:

---

(81) الوجوه البيضاء، ص 248.
(82) ص 161.

«كان نبيل مصاباً في جميع أنحائه، لا أعلم كيف نجا من الموت».

لكنه ما يلبث أن يعطيه الكلام:

«لم اكن جائعاً. إنما لم أجُعْ في تل الزعتر بشكل خاص».

وهكذا تتكرر هذه الصيغة مع أمه، مع صديقته سمر، مع قائده...

وإذا أضفنا إلى ذلك، وجود الكاتب ـ الراوي الذي يعرف عن فهد ويعطيه الكلام الذي يعطيه بدوره أحياناً للآخرين، نستنتج أن الراوي ـ الكاتب يتحول إلى مشاهد، تمر من أمامه مقاطع من مشاهد يعلق عليها مرة أو يصلها مرة أخرى بعضها ببعض:

الراوي فهد يتكلم عن نبيل: «شمر نبيل عن قدميه، رأيت ثقوب الرصاص. ومشينا». يتوقف عن الكلام، فيأخذه الراوي ـ الكاتب ليقول: «ونبيل يحلم بالعودة إلى برلين»، من أجل إتاحة الفرصة أمام نبيل للقول:

« ــ سوف تنجح العملية في عيني، وأعود إلى برلين».

إن الكاتب ـ الراوي يقصد من اللجوء إلى هذا النمط من القص، إلغاء أي دور مركزي أو محوري؛ وكأنه يريد في ذلك الدلالة على أنه في ظل هذه الحرب من الصعب أن يكون هناك محور؛ فهناك محاور يدور عليها الصراع، وتعدد الرواة وتناوبهم هو بداعي تعدد الصراع وتنوعه.

كون الراوي ينتقل إلى مشاهد ومستمع، ذلك يعبّر عن عجز في إتمام أي قول (في اتخاذ أي موقف)، أو هو يرفض اتخاذ موقف. هكذا يسطر مسافة بينه وبين بقية الشخصيات ويعلن تميزه واختلافه. لكنّ في خلفية هذه اللعبة الفنية شخصاً واحداً هو الكاتب الراوي الذي يبدل في الضمائر من أجل دلالتها الرمزية التي تعود إلى واقع يراه الكاتب.

إن الراوي في هذا الفصل كما في كل فصول الرواية لا يحتل كل حيز الحكاية التي يقصها، فينتهي قوله قبل اكتمال دوره، فهذا الفصل ينقسم إلى قسمين، قسم مخصص لحكاية فهد الراوي، لكنه كما قلنا يتناوب الكلام بينه وبين الكاتب ـ الراوي وبين الشخصيات الأخرى (أمه ـ نبيل ـ سميح)، وينتهي القسم المخصص دون اكتمال حكايته؛ فهد يقول:

«سيداتي سادتي،

أضع نظارتي السوداء وأخلعها، وأقول لكم إن النهاية لا وجود لها.

أنا هنا الممثل الوحيد في العالم الذي يخبركم أنه لا وجود للنهاية، تستطيعون أن تذهبوا الآن لا تنتظروا النهاية التي لا وجود لها.

هل فهمتم

لا أحدَ يفهم.

ولكني أنتظر.

أنا هو الذي ينتظر لا شيء.

أنا هو الذي ينتظر كل شيء»(83).

هكذا كل شخصية تعطي جزءاً نسبياً من المعرفة. أي أن سلطتها محددة، ولا أحدَ يصل إلى قمة النهاية، إذاً لا احدَ يسيطر. الراوي يولد راوياً آخر، والحكاية تولِّد حكاية أخرى، إلى ما لا نهاية. هذا التوالد على المستوى الفني له دلالته على المستوى السياسي: وهي التركيز على الاختلاف، على ديمقراطية التعبير، على حريته.

إن الراوي ـ الكاتب يتعمق في البحث الفني لأجل الوصول إلى الصيغة الأفضل على مستوى بناء رواية تبحث في الواقع وتقرأه قراءة سليمة.

ما يلفت انتباهنا أيضاً في هذا الفصل هو تناوب صيغة المفرد والجمع: فبين «أنا» الراوي و «نحن» الجماعة ـ المقاتلون مع فهد ـ لحمة قوية في البدء، أي في بدء الثورة، في النضال وفي القتال؛ فهو يقول:

«كنا خمسة (...) نسينا أننا في حرب، نأكل ونشرب الشاي» ثم «كان ليل، وتحركنا من مواقعنا إلى مواقع متقدمة».

«وذهبنا في تلك الليلة إلى الأسواق التجارية، ونسفنا مراكز الكتائب» . أما فيما بعد، فيبدأ التحول ونعود إلى صيغة «الأنا» البعيدة عن الآخرين «هم»، فهد يقول:

«هم ذهبوا، أنا لم أعد أهتم كثيراً بالموضوع».

---

(83) المصدر نفسه، ص 200 و 201.

«أنا هنا وحدي...»

«وأنا هنا. الأصدقاء القدامى ذهبوا».

«وأنا وحدي».

«أنا وحدي سوف أقتل ولن يقول أحد إنني شهيد».

«وانا هنا، أحمل السماء على كتفي (...) أنا أنتظر (...) أنا شجاع...».

إن فهداً يتغير ويجنح نحو الوحدة، بل إن هذه الوحدة تعذبه وكأنها مفروضة عليه من خارج. إنها خيبة أمل مقاتل مثقف واعٍ لا يمكنه أن يموّه أو يبرر، إنه الإحباط النفسي لأنه لم يحقق مع الجماعة التي ينتمي إليها حلم «الثورة»، فهو يحمل في نفسه الخسارة وفي جسده أيضاً (إنه فقد إحدى عينيه في المعركة).

هكذا مع الراوي فهد نصل إلى هذه النتيجة:

الراوي فهد لا يكتمل دوره في الحكاية (هناك نقص في احتلال الحيز الفني) يترافق ذلك مع عاهة في النفس وفي الجسد، وفكره فقد توازنه وتشتت رغم إصراره ألّا يتغير مهما كانت الظروف.

وأخيراً، فإن تعدد الرواة وتداخلهم، أي تعدد الحكايات داخل الفصل الواحد مع تقاطعها مع الحكاية الأساسية (من قتل خليل جابر)، تدل على حاجة الكاتب - الراوي إلى وجهات نظر مختلفة حول الموضوع حتى يتمم معالجته له بشكل معمق ويعطي استنتاجاته*، لذلك لجأ إلى اتباع تقنية سينمائية تقتضي أن يكون الراوي شاهداً عن مسافة لمشاهد مختلفة حول قضية ما (هنا هي الحرب والثورة)، تضيئها مرة وتعقدها مرة أخرى. هكذا فنحن حين نستمع لقصة فهد ومعاناته في المعارك وعلاقته بقيادته، وكيف صديقه سميح يجرح في المعركة ويعده بإنقاذه إلا أن القائد يرفض، فيصبح سميح شهيداً، إلى الأسير الكتائبي الذي وعده بإنقاذه، فتتم تصفيته الخ... لا نعود نستغرب كيف قتل خليل جابر وكيف لم نعرف قاتله* في ظل وضع مهترىء على الساحة الوطنية.

* نود ان نشير هنا إلى ان الكاتب - الراوي لا يصل إلى اي استنتاج لانه كما قلنا سابقاً ان كل ما قيل هو نسبي وجزئي ويحتمل الخطأ والصواب فلا قول ثابت دون شهادة الآخرين، أي دون إجماع عليه، والإجماع لا يتم.

* فأبو جاسم القائد المميز والذي تُروى عنه الأساطير واحد أهم المسؤولين عن منطقة بيروت الغربية والذي يعلم بكل شيء يعجز عن معرفة من الذي قتل خليل جابر ويطوي الملف.

هكذا فالشكل الفني يحمل عند الياس خوري دلالات رمزية. إن الشكل هو الذي يعبر عن المضمون.

2 ـ تقطيع زمن السرد:

لاحظنا فيما سبق أن الكاتب يعتمد تكسير نموذج البطل ويفتته إلى شخصيات مختلفة، ثم يكسر أيضاً الراوي الواحد ويحيله داخل النص إلى رواة. كذلك فهو، فيما يخص الزمن، فإنه يحوّله إلى أزمنة: ماض ـ حاضر ـ مستقبل، ويوزع هذه الأزمنة على الشخصيات. إنها تقنيات الرواية الحديثة. فنحن كما لاحظنا أن حركة كل شخصية لا تكتمل، كذلك الحال بالنسبة للأزمنة، فهي تتداخل فيما بينها بشكل يمنع استقلالية كل زمن (وكل حدث). الحدث الواحد مرتبط بالآخر، كذلك بالنسبة للأزمنة. إذاً، لتكملة بناء النص، الكاتب ـ الراوي هو بحاجة إلى شخصيات حكاياها تتوزع في فضاء الزمن لأجل فهم سؤال هذا النص (من الذي قتل خليل جابر).

ينتج عن هذه التقنية، تغير في نمط القص وأسلوبه. فنحن في هذه الرواية أمام مشاهد وحالات، والراوي كما أسلفنا الذكر يتحول إلى شاهد وسامع، أي أنه يلجم أناه (أو ذاتيته) فلا يسقطها على الشخصيات، ويهتم فقط بتقديم شخصيات روائية. تشبه هذه التقنية، تقنية التصوير السينمائي الذي يعتمد على تجميع المشاهد وتوليفها. هنا نقول إن الكاتب ـ الراوي في هذه الرواية مهمته تنحصر في توليف هذه المشاهد أي تجميع هذه الأجزاء في نقاط مركزية. في هذه النقاط ينفتح الحاضر على الماضي القريب والبعيد، حينها يصير الماضي مرآة تعكس الحاضر وتضيء أسبابه ومسبباته، ويعطي الحدث الحاضر أبعاده التاريخية.

قبل تناول النص من قرب وجب التنويه أن العودة إلى الماضي، هي رحلة إلى محطات تاريخية معينة لها دلالتها الخاصة. ولكن التركيز هو على الحدث الراهن، على الحاضر بكل ثقله، فإليه العودة دائماً؛ فهو يشكل بالنسبة للكاتب إشكالية عليه محاولة فهمها، والماضي هنا هو للاستعانة وللربط التاريخي. أما الإشكالية فهي: فهم الحرب وما أفرزته من علائق سلطوية.

هكذا يبدأ القص من الحاضر: حدث مقتل خليل جابر. إنه يقف عند هذا الحدث الراهن، وهذه اللحظة تشكل محوراً يعود إليه القص دائماً.

يتشعب القص وننتقل من حكاية إلى حكاية كما رأينا. لكن كل حكاية تقريباً تتقاطع مع الحدث الأساسي (مقتل خليل جابر).

تجري العودة إلى الماضي على مستويين: اجتماعي وسياسي. أما الاجتماعي فله علاقة بالجذور التاريخية للشخصيات وللرواة. هكذا يتناول الماضي حياة خليل جابر قبل مقتله حتى أول زواجه. وفاطمة فخرو تتذكر طفولتها المعذبة وزواجها التاعس. زين علول يتذكر عيشته الهنية رغم الفقر، قبل الحرب. فهد بدوره يتذكر أيام الدراسة في ضيعته قانا وحواراً جرى بينه وبين أمه. كذلك ندى إبنة خليل جابر، تتحدث عن حياتها قبل الزواج، عن أخيها أحمد قبل مقتله.

أما السياسي، فهو عبارة عن محطات تاريخية نذكر: مقتل جلال كعوش في العام 1966 على يد السلطة اللبنانية، وعلي شعيب سنة 1973 في نضاله ضد إسرائيل وأميركا، ثم انتحار تيسير سبول سنة 1973، ومعين عباس على أثر ترحيله من مصر بعد إمضاء اتفاقيتي كمب ديفيد سنة 1978، وأخيراً النقيب سمير عمرو الذي فقد إحدى يديه في معركة أيلول 1970 بين الجيش الأردني والقوات الفلسطينية.

تلك المحطات تكشف الواقع الراهن أي الحرب والصراع بين قوى مؤيدة للقضية الفلسطينية ومناهضة لإسرائيل وعملائها، وقوى ضد القضية وتتعامل مع إسرائيل. أي أن أسباب الحرب تكمن في الماضي، لكن في الراهن تفجر الصراع. وهنا يجري ربط أسباب الحرب اللبنانية بمواقف الأنظمة العربية السابقة، ليدل ان ما يحصل على الساحة اللبنانية هو انعكاس أيضاً لحروب عربية. إنها رؤية محلل تاريخي، يربط الحاضر بالماضي لتبادلَ الكشف والمسببات.

اختيرت هذه المحطات حسب الموقع الذي يرى منه الراوي الحاضر (إنها زاوية رؤياه) وهو اختار ما يساعده في فهم الحاضر. هذا الخيار يعكس إذاً موقف الراوي السياسي. إنه يفصح عنه حين يروي لوحات من الحاضر ولوحات من الماضي، موهماً بحياديته، أي أنه ناقل فقط للخبر.

حين يعود إلى الماضي، فهو يكسر السرد، ونرى مشهداً من الحاضر. فهو حدث يطلب التحليل بل لوحة يجب فك رموزها، لكن اللوحة رغم تقطيع السرد والعودة إلى لوحات من الماضي، تتكرر في كل حكاية، وتكرارها دليل على أهميتها الملحة بالنسبة للراوي. إنه يترك لبقية الرواة معالجة هذا الحدث، ويترك الباب مفتوحاً أمام تفسيرات كثيرة، فنحن نقرأ:

«فهل يمكن أن يكون علي كلاكش هو القاتل، أو فاطمة فخرو أو سمير عمرو، أو فهد بدر الدين أو زين علول أو أبا سعيد أو نديم النجار، أو الياس خوري (...).

(...) هل هناك مصلحة لأحد في مقتل خليل أحمد جابر، المنطق يقول لا. فخليل جابر لم يكن له أعداء، وليس متورطاً في أية علاقات غير واضحة. إنه رجل واضح، إذن فقد يكون انتحر. وهو احتمال وارد، ولكنه مستبعد لسببين...»[84].

إنه يترك للقارىء حرية قراءة الحدث وتفسيره، فيبقى حدث مقتل خليل جابر سؤالاً تبدأ القصة وتنتهي فيه. هذا الحدث ينتقل في كونه سبباً للقص إلى حدث ثانوي حيث الحكايات الأخرى تطغى عليه. لذلك يبقى الحدث سؤالاً مفتوحاً على إجابات ربما مستقبلية. وهنا يترافق عدم البتّ في أمر الاستفهام في الخاتمة مع زمن مفتوح على قصه المستمر (قصة الخياط الفلسطيني الذي انتحر، ود. عجاج أبو سليمان وغرامياته، أم محمد والطريقة التي مات بها زوجها).

هذا الزمن المفتوح يوهم بحيادية الراوي ويذكّر أنه مجرد شاهد حقيقي، وقدراته لا تتجاوز قدرات بقية الرواة. والسؤال يعيد كل المآسي التي رويت، ويصبح الجواب عنه غير مهم: إنه يشكل أحد فصول الموت في الحرب. هكذا تنتهي الرواية دون أن ينتهي الخبر، لكن القص يتوقف قلقاً ومرتبكاً فنحن نقرأ:

«فهل نعجب لموته؟

طبعاً لا (...)

ولكن، لنفترض أن خليل أحمد جابر لم يقتل. وأنه يدور الآن في شوارع بيروت، ويحاول أن يمحو ويطرش الحيطان. فماذا سيحصل؟

أحدهم قد يقول، إنه لا خطر منه أو عليه، وإنه بالتالي لا ضرورة لقتله.

وآخر، قد يقول إنه لا بد من قتله.

وثالثاً، قد يجد نفسه في الحيرة الكاملة، ولا يعرف أن يجاوب على سؤالنا.

هناك إذن ثلاثة احتمالات، والله أعلم»[85].

بالنتيجة مع الوقت ينتقل السؤال من الواقع إلى الرمز، ومن الحقيقة إلى المجاز.

---

(84) ص 246.

(85) ص 276.

عندما تتجه الأمور نحو رؤية أكثر وضوحاً للسؤال، ونقترب من الجواب، فمن جديد نتحول إلى الموقف المبهم والملتبس، ذلك لأن كشف الالتباس يؤدي إلى كشف المسببات وفضحها. فنحن نقرأ في «التحقيق» ما يقول:

الراوي متحدثاً عن النقيب سمير عمرو وعلاقته بقضية خليل أحمد جابر:

«ــ انا قلت لكم اعتقلوه، ولكن لماذا يموت بهذه الطريقة؟

أكد له أن لا أحد شارك في قتله، وأنه تم إخلاء سبيله، في اليوم نفسه الذي اعتقل فيه.

ــ ولكن من هو هذا الدنيء، الذي يقتل رجلاً مسكيناً من أجل محبسه الذهبي، أين الرجولة؟

قال إنه يشك بهم.

جمع كل مساعديه وقال إنه يشك بهم»[86].

وهنا ننتقل من جديد إلى الالتباس. نقرأ:

«ثم حذف فكرة أن يكونوا هم القتلة.

ــ لا يمكن، إنهم لا يقتلون من أجل محبس. هل هناك، وبعد كل هذه البنوك التي سرقت، من يقتل رجلاً من أجل محبس ذهبي رفيع وتافه، ولا يساوي أكثر من مئتي ليرة.

لكنه يشعر باستحالة متابعة المسألة، فقرر إيقاف التحقيق وطي الملف»[87].

وكأن الراوي أراد أن يقتل السؤال. فكما ذكرنا هذا السؤال هو في أرض كلها موت وخراب ودمار. السؤال يصبح بلا أهمية وبدون معنى، إنه معادل للموت ـ العام.

في النهاية، نرى زمن الحاضر في «الوجوه البيضاء» زمناً متفجراً بأحداث تفوق الوصف، يضج بالموت وبالدماء. إنه زمن التلقي، حيث الشخصيات تتلقى التهجير، التعذيب، الإهانات، السرقات، التعديات، وقهر السلطة حتى الموت.

---

(86) ص 210.

(87) المصدر نفسه، ص 211.

الشخصيات تتلقى القهر وتعجز عن مواجهته: هذه حال نهى جابر وابنتها ندى، وفاطمة فخرو، وزين علول، ود. ختشادوريان، وفهد... إنهم يتحولون بفعل القهر إلى بؤرة استيعاب لكل أنواع التسلط.

لكنه أيضاً زمن رتيب، حيث لا حل لأية معضلة ولا جواب لأي سؤال، وزمن المستقبل غامض. فالحاضر يصير كأنه الماضي - ربما لأن الحرب جذورها في الماضي - فيظهر الفعل معطلاً في الحاضر، فسلطات الحرب أقوى من الحاضر. فالحاضر هو العدم، والموت! هكذا يحلم الراوي (فهد) بحب سمر تلك الفتاة السمراء. نقرأه:

«انها جميلة، لو تقبل أن تنام معي أو تحبني»[88].

فإذا بالحلم وحده الحقيقي، وحين يتحول إلى حقيقة يفشل:

«ذهبت إلى بيتها ونمت معها. لكنها، كانت كلوح الزجاج، لا تتحرك ولا تنفعل، واحسست وكأني أغتصبها، نهضت، لبست ثيابي وهربت من بيتها»[89].

أخيراً نستنتج براعة الكاتب في عملية وصل اللوحات في ساحة زمنية ومكانية واسعة، فهد ينظمها وهي بدورها ترسم نظام العلاقات القائم بين الشخصيات والذي يستند إلى رؤية الكاتب التحليلية.

---

(88) المصدر نفسه، ص 178.

(89) المصدر نفسه، ص 187.

III - مأزق المثقف ونصه

إن ما توصلنا إليه من دراستنا لدلالات البنية الروائية، يدفعنا إلى القول إن تعدد الرواة وتداخل أصواتهم، ثم تقطيع زمن السرد إلى لوحات تعود إلى أزمنة مختلفة، كل ذلك يعطي الانطباع بتفكك هذه البنية.

1 - الإيهام بالتفكك:

إن اكتظاظ الشخصيات وتعدد الرواة يوحي أن لا أحد يمسك الدفة.

ثم إن التنوع في الأخبار يطغى على الخبر الأساسي، لدرجة توهم بميوعة السرد. والسرد بدوره يوهم ببعده عن السؤال الأساسي الذي ينهض منه النص. نضيف إلى ذلك تقطع زمن السرد، والتناوب بين الحاضر والماضي حتى يصعب علينا متابعة خيط الزمن.

إن الكاتب - الراوي يحيد نفسه عن الصراع (الاجتماعي والسياسي). كذلك الحال بالنسبة لبقية الرواة الذين يتلقون انعكاسات الصراع عليهم. إذاً غياب الصراع الذي يشد فعل القص باتجاه ما يوحي بهيمنة موقع الراوي. هكذا يوهم القص بتبدد موقع الصراع.

أما في النهاية فإن السؤال يتبدد وتتكاثر الحكايات، وتضيع النقطة المركزية التي انطلق منها القص. بالإضافة إلى ذلك، فإن الكاتب - الراوي يومىء إلى وهم السؤال ويسخف موضوع القص.

هكذا تختلط الأمور وتتداخل حتى على مستوى نوعية الرواة والأشخاص. فما الذي يجمع بينهم؟ فهم لا ينتمون إلى البيئة نفسها (موظف - عامل

نفايات ـ ناطور ـ طالب جامعي ـ عسكر ـ طبيب) نضيف أنهم لبنانيون وفلسطينيون وأرمن، مسيحيون ومسلمون.

حتى المكان فهو ممتد (بيروت ـ الجبل ـ الجنوب ـ الأردن ـ مصر ـ سوريا) وكذلك الزمان والحكايات. هذا الامتداد الذي يحمل إمكانية عدم الانتهاء، يوحي بتشتت القص، وعدم وضوح الهوية السياسية للموقع (فنحن ننتقل مع أحد المقاتلين من أنهم دمروا مراكز الكتائب، إلى خيبته لأن أصدقاءه قتلوا أسيراً كتائبياً، إلى أنه يعرف أنهم يمارسون أساليب الكتائب نفسها ويعطي مثل الدامور). وكأنه لا معنى لهذا الوضوح والمسألة ليست هنا، أي بانحياز الصراع، فلحظة الانحياز هي لحظة الموت والانهيار.

هكذا يجري انزلاق من حكاية إلى حكاية، من مركز اهتمام إلى آخر، حتى يصبح الموضوع الأساسي موضوعاً فقط للقص. لكن ما هذا إلّا وهم تخلقه اللعبة الفنية للكاتب ـ الراوي، فالنص بنيته ممسوكة بإحكام وهناك منطق داخلي يربط بين الحكايات ويعلل تسلسلها:

فيما يخص مقتل خليل جابر، إن الراوي في المدخل حصل على معلومات لكنها غير قطعية. وهو يكتفي بطرحها في الفصول السبعة. لذلك فإنه في كل فصل، إضافة إلى الحكايات الأخرى، هناك معالجة لمسألته، إضاءة حياته الداخلية (نهى جابر) وكشف حياته من الخارج (علي كلاكش وفاطمة فخرو)، إلى اكتشاف الجثة على المزبلة (زين علول)، إلى تقرير الطبيب الشرعي (د. بيطار) وأخيراً عملية التحقيق (فهد). وصولاً إلى الفصل السابع، حيث نعود إلى التساؤلات، والخاتمة تشكل مخرجاً للمدخل الذي خرجت منه قصة خليل جابر، إنه تساؤل عن الحكاية وأهميتها، وإعادة نظر في كل ما قيل[90].

إذن، هناك منطق، يحكم بتسلسل الحكايات في الفصول السبعة. إضافة إلى أن الحكايات الأخرى يرويها رواة على علاقةٍ ما بخليل جابر (زوجته نهى في الفصل الأول. إبنته ندى في الفصل السادس ـ علي كلاكش وفاطمة فخرو في الفصل الثاني والثالث يتعرفان عليه في الشارع ـ ثم جثته يلتقيها في الفصل الرابع زين علول عامل النفايات، ويشرِّحها د. بيطار، وفهد يشهد على جزء من التحقيق معه في الفصل الخامس).

---

(90) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى دراسة د. سامي سويدان: **ابحاث في النص الروائي العربي**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986، ص 226 ـ 240.

هكذا، فالحكايات ليست عشوائية، اختيارها تم بناءً على رؤية الكاتب ـ الراوي، لأجل إعطاء أبعاد اجتماعية وسياسية لمقتل خليل جابر؛ ففي ظل الحرب يتفتت المجتمع ويُمارس القهر والعنف على الناس. أما بالنسبة للفصل السابع، فالحكايات تتداخل فيما بينها ليقول إن طريقة عرض الخبر هي أهم من الخبر.

2 ـ بين الفاعل والمفعول:

أ ـ مستوى القول.

ب ـ مستوى الفعل.

أ ـ لاحظنا من خلال دراستنا لتقلبات القص عند الكاتب، أنه اعتمد تقنية الراوي ـ الشاهد. إذن، فهو حيَّد نفسه عن حيّز الفعل، وأقصى نفسه عن صفة الفاعل وصار مفعولاً به، فهو ينقل فقط الخبر ولا نعرف إلى أين سيصل؛ فنحن نقرأ في «المدخل»: «المعلومات التي استطعت الحصول عليها حول شخصية المغدور، بالغة التناقض. (...) وأنا في الحقيقة، أجد نفسي أمام الحيرة الكاملة. لا شيء يؤكد أياً من الافتراضات، ولا شيء ينفيها، لذلك فضلت أن أترك الكلام للوثائق وأن لا أتدخل في الموضوع»:

هو لا يملك أية حكاية ولكنه ينقل الوثائق والمعلومات، كما أنه أعطى صفة الفاعل لبقية الرواة، الذين يملكون حكاياهم أو جزءاً منها. فكل راوٍ له قصة (قصة حياته ومساره في الحرب) بينما الكاتب ـ الراوي هو شاهدٌ ومستمع لقصص الآخرين.

ب ـ يلفت انتباهنا في « الوجوه البيضاء» أننا لا نرى الفاعل (القاتل مثلاً)، لكننا نسمع عنه، أي يُخبر ويُروى عنه، نشاهد آثاره، وانعكاسات فعله على المجتمع بشكل عام وعلى الإنسان بشكل خاص. إننا نرى جثة خليل جابر ولكننا لا نعرف من هو القاتل ولا أحد رآه. كذلك نرى جثث المعارك بين القوات المشتركة والكتائب، لكننا لا نشاهد المعتدي. نسمع دوي القذائف وأزيز الرصاص لكننا لا نرى الطرف الآخر (المعتدي). إن المعتدي هو جاثم بقلب النص بدون صورة، فعلى القارىء رسم صورته، بينما المُعتدى عليه فصورته أمامنا، إنها صورة العجز في الموقع، وفي الجسد، إنها الضحية.

يشكل المعتدي كابوساً ترزح تحته الضحايا. فنرى تهجير العائلات، تشتت شملها، موت أفرادها، فقرها، ذلها، سرقتها، وأطرافها المقطوعة، وعينها الزجاجية.

إنها بصمات المتسلط. على هذا المستوى يكشف الكاتب عن موقعه السياسي المنتمي إلى الحركة الوطنية، لو كان الوضع مختلفاً بالنسبة له، لانعكست الصورة وصار المعتدى عليه معتدياً.

مع بصمات المعتدي نستنتج عملية الإخصاء التي مورست على المُعتدى عليه. إنه القهر الحياتي الذي يشلّ الجسد (علاقات فاشلة) والفكر حيث يمنع أي موقف نقدي من ظواهر النظام القمعي (نذكر بحالة زين علول، الذي يقمع لأنه انتقد النظام). يخلق مجمل ذلك جواً عاماً من العنف الذي يُمارس على الشخصيات، فتمنع انطلاقتها ومجابهتها بشكل قوي وواثق لمسائلها الحياتية والمصيرية.

حين تُستلب إمكانات النقد والتحليل والجدل، يغيب الفكر المتفتح القادر على استنباط الحلول وإبداعها.

نستنتج أن الكاتب ـ الراوي هو في تناقض ظاهري: فهو على مستوى القول ليس فاعلاً، لأنه ينقل أقوال الآخرين، ولا يملك قولاً له، لدرجة أن الحكايات الثانوية تطغى على الحكاية الأساسية التي يطرحها في المدخل.

ولكن الكاتب (ضمنياً) وكما قلنا سابقاً هو الباحث المفكر، هو الذي لا يقبل الافتراضات قبل تحليلها ونقدها، ودرس علاقاتها الجدلية. بهذا المعنى يصبح الكاتب ـ الراوي فاعلاً لأنه يملك سلطة النقد والجدل والتحليل.

أما بقية الرواة فهم على عكسه ظاهرياً ، يملكون القول (الحكاية) أي هم فاعلون على مستوى القول، لكنهم ضمنياً هم مفعول بهم، لأنهم بمجملهم يتلقون فعل القهر والعسف من المتسلط ولا يتمرّدون. ربما أراد خليل جابر أن يتمرد على قتلة إبنه، إلا أنه لا يملك الفكر النقدي المتسع، ليملك الموقف المناسب. أمام هذا الضغط الشديد انهار وفقد توازنه العقلي.

أما فهد الذي يملك نسبياً فكراً نقدياً، يثور، إنه فيما بعد يعجز عن مقارعة قيادته، أو الاشتراك في السلطة، لذا فهو يُحبط.

ربما هذه محاولات للرفض، للتمرد، كمحاولات الكاتب ـ الراوي في الخاتمة حيث يتمرد على حكايته الأساسية. إلا انه باختلاف السابقي الذكر يصل إلى نتيجة (حلّ) وهي أن معالجة المشكلة من زوايا رؤية مختلفة، وباتباع لعبة فنية جديدة تتناسب مع الحدث الجديد (الحرب) تنتج بحثاً في الرواية وشهادة مهمة على ما يجري.

هناك إذاً محاولات يجري إظهارها في هذه الرواية لبناء سلطة فاعلة وديمقراطية[91]، في مواجهة السلطة القمعية. من هنا يأتي النقد الموجّه من قبل عدد من الرواة للسلطة البديلة، أي الحركة الوطنية التي تمردت وثارت على السلطة القمعية إلا أنها عجزت عن بناء سلطة ديمقراطية بديلة (يتم في هذا المضمار إظهار التماهي بالمتسلط وممارسة بعض أساليبه) : عملية الدامور أو قتل الأسير. إذاً وقعت هذه الأخيرة في اللاسلطة (الفلتان الأمني في مناطقها). إنها إذن انتفاضة دون البديل تثور على قانون (متسلط) دون بناء بديل له.

3 ـ الرواية موضوع لذاتها:

نقول ذلك لأن الرواية تروي قصة مقتل خليل جابر. الفصول السبعة، أي الحكايات الأخرى، هي محاولة لكشف السر (من قتل خليل أحمد جابر ولماذا؟)، ولكن الذي حصل هو أن كل حكاية تنتهي ويبقى التساؤل مطروحاً واللغز بدون حل. إذاً كل فصل هو لكشف اللغز. لكن اللغز يقود دائماً إلى حكاية ثانية وثالثة ورابعة الخ. هكذا يبتدع الكاتب هذه التقنية ليدفع القارىء نحو قراءة سلسلة الحكايات التي لا تنتهي، فالأوهام تستدرجه إلى النهاية. لقراءة ما يقول في «خاتمة مؤقتة»:

«المشكلة الكبرى، هي أننا لم نستطع معرفة القاتل ، القاتل غامض». ثم يضيف:

«وأنا لم أقصد في بحثي عن قصته غير التسلية والإمتاع والمؤانسة كما قال مولانا وأستاذنا الكبير أبو حيان التوحيدي، الذي أحرق كتبه ورماها في مياه النهر، من يأسه من الدهر ونكده من الدنيا واحتقاره للزمان وأسياد الزمان».

إن حركة الرواية المكانية هي التي ستوصلنا إلى مكمن اللغز. القص يبدأ من العام (القتل). والعام له انعكاساته على الخاص (هذا ما تلاحظه في الفصل الأول حيث تروي الزوجة من داخل بيتها قصة خليل قبل مقتله وأسر نفسه في الغرفة)، لكن هذا المكان الداخل لا يعبّر عن اللغز. لذلك، فالأهمية تُعطى للرواة الآخرين الذين يلتقونه في الخارج (علي كلاكش وخاصة فاطمة فخرو) حين يقتل، جثته تُلقى في الخارج (على مكبّ الزبالة) ويشرّحها الطبيب في المستشفى، (التقرير الشرعي يوضح بعض الملابسات) ونصل إلى التحقيق الذي يجري في الخارج (أحد مراكز القوات المشتركة).

---

(91) محاولة التحول من المفعول به إلى الفاعل.

في هذا التدرج من البحث عن فكّ اللغز، نقترب أكثر، ويزداد الوضوح، حينها يتم التراجع، ويقفل المكان ـ الخارج (يقفل التحقيق).

والداخل (ابنته تعترض على كل ما قيل، فهي تقول في الفصل السادس:

«أنا لا أفهم، المسألة بأسرها لم تدخل رأسي، أنا لم أعد أستطيع أن أفكر في الموضوع، ولا يهمني أن أعرف من هو القاتل. يعني لو عرفنا القاتل، ماذا سنفعل... نأخذ بالثأر، من سيأخذ بالثأر (...) لا لن نأخذ بالثأر فهم مسلحون بشكل مخيف، ونحن لا نستطيع أن نقاومهم. العين لا تقاوم مخرز».

إنها أيضاً على طريقتها تقفل الملف. وهكذا نعود إلى نقطة الصفر. إنها بحق مغامرة النص الذي يبحث عن اكتمال وجوده.

فنحن نلاحق السر في كل حكاية حيث تضيء جانباً منه، نقترب منه، فيتم التراجع والقطع وكأنه ممنوع فضح السر، وكأن بالتالي فضحه معناه موت الرواية. لذا فهي تكمل مسيرتها حتى الخاتمة وتعلن عجزها، وسخافة السؤال. فكمال جنبلاط لم نعرف قاتليه.

تصبح الرواية عبارة عن مغامرة نص ينطلق من حدث، والحدث هو مجرد مبرر للقص. المهم هو النص بحد ذاته. هكذا ننطلق من سر، نتوغل في كشفه، نصل إلى النهاية مع إلغاء السر. لكن الرواية بدورها تطرح لغزاً على القارىء، وعلى القارىء ابتداع الحكاية الغائبة التي تحمل حلّه.

4 ـ القارىء والنص الغائب:

إن الرواية قائمة على تعارض في المعلومات في المواقع وفي زوايا الرؤية، يرتبط هذا التعارض بتعارض آخر بين الرواية والقارىء، بين المرسل والمرسل إليه. لأن كل حكاية تلغي الأخرى، أي كل نص يلغي الآخر، لعدم توفر ما يدعمه. جرت العادة أن يختم الكاتب ـ الراوي روايته باستنتاجات تريحه وتريح القارىء معه. إلا أن الياس خوري في قصّه لجأ إلى تقنية حديثة، وهي إلغاء الخاتمة من أساسها، فهناك فصل سابع وليس خاتمة. في هذا الإلغاء يرجع القارىء إلى البدء، فيدخله في دوامة السؤال. فبدل حدث واحد يبدأ منه القصّ في الفصل السابع، يبتدىء الكاتب ـ الراوي بثلاثة أحداث تصلح كنقطة انطلاق للقص، هكذا يترك نصه مفتوحاً، فيستحثّ القارىء على إيجاد نصه، وكأنه ينقل السلطة (سلطة الكتابة) إلى القارىء. هذه التقنية تمنع الكاتب ـ الراوي من اغتصاب

موقف القارىء (حتى هذه التقنية مارسها كما ذكرنا داخل الفصول حيث هناك نص نهى جابر، فاطمة فخرو، علي كلاكش، زين علول، د. بيطار، فهد، أبو جاسم وندى).

حين يلجأ الكاتب ـ الراوي إلى نقد نصه في الخاتمة ـ المؤقتة، فهو بمعنى ما يلعب دور القارىء، الذي يكوِّن عادةً بعد الخاتمة نقده. فكأن الراوي في النهاية يستحثّ القارىء على النقد، وعلى تحليل المعطيات (ربما أن يتماهى به) وعلى ابتداع النص الغائب. كأن الراوي بإلغاء الخاتمة والاستنتاجات ينتقم من صمت القارىء.

5 ـ مازق المثقف:

لاحظنا في هذه الرواية غياب البطل على المستوى الفني، لكنه غائب أيضاً على المستوى المرجعي (السياسي)؛ فالشخصيات تتحرك لوحدها، بين رمزها وواقعها، متروكة لرؤياها، بدون بطولة. حتى أن الكاتب ـ الراوي يضيع بين تداخل الرواة والمواقع، وبين تنوّع حكاياتهم. ضياعه هو دليل على هامشيته في ما يخص الواقع، كأنه يسعى إلى تعويض بالكتابة عن موقعه على أرض الواقع. وكأن الاهتمام بالشكل لهذه الدرجة يوحي بالهامشية الفكرية (السياسية) فيصبح البديل هو الشكل حتى تستعيد الكلمات هويتها، والنص موقعه. إنها تعبر عن مرارة فقدان البطولة ـ المرجع، إنه الإحباط السياسي.

تعبر «الوجوه البيضاء» عن صدام بين الرغبة والواقع، فبين حلم فهد بالثورة والتغيير والواقع صراع مرير، ينتهي بهلاك فهد لأن آلية السلطة اقوى من الفرد.

تمثل إذن هذه الرواية صراعاً سياسياً؛ فالكاتب يشهد على حياتنا اليومية ويؤرخها انطلاقاً من الفهم الطبقي للصراع وللعلاقات الاجتماعية.

نجد فيها مفارقة بين البنية الفكرية للرواة القائمة على الجزئية والفردية وقصر النظر التاريخي وبين منطق الكاتب الذي يحكم الأحداث. فنحن درسنا في ما سبق العودة إلى محطات تاريخية في الماضي، إنها عودة من أجل ربط النتائج بأسبابها، بذلك نجح في التعبير عن مأساة لبنان ومأزق العالم العربي.

حاول الكاتب في النص، والنص سلطة، الاّ يبتعد عن الناس. فهو يكتب وهاجسه الناس، وهذا الهاجس يشكل معاناته الشخصية، هو يحاول ردم الهوة

التاريخية بين المثقف والجمهور، فهدفه هو إيصال رسالته إلى القارىء، تصل هذه الرسالة، إلا أن ذلك لا يحقق التغيير المنشود.

نفهم من ذلك أن هناك تعارضاً بين المستوى النظري، الفني، الإبداعي والمستوى الفعلي الحياتي. استطاعت «الوجوه البيضاء» أن تقيم التغيير على المستوى الفني (الكتابة)، ولكن ليس على مستوى الواقع، فهو كسر صورة البطل، فتوزع القول على رواة، وتعددت الحكايات وتناقضت فيما بينها، من ذلك أراد كسر سلطوية البطل ـ الكاتب ـ والنص، ربما كان أمل الياس خوري ممتلئاً بنقل هذا الهم في تحطيم السلطات إلى القارىء.

نعود إلى النص لنقول إنه في الفصل الأول من الرواية نشاهد خليل جابر يشتري كميات خرافية من المحايات، ويبدأ بمحو كل قصاصات الجرائد التي تخص استشهاد ابنه، فيمحو الصور ثم الكلام، ثم ينتقل إلى تبليل الورق بالماء وعجنه. في المرحلة الثانية طال صور عائلته وبدأ يفصل الرؤوس عن الأجسام، ثم يخلط الرؤوس، ويركبّها من جديد على الأجساد ويطلي الوجوه بالمانيكور الأبيض، حينها قال: «كل شيء صار أبيض (...) انتهى كل شيء».

في المرحلة الثالثة انتقل إلى الشارع حيث حمل سطلاً من الكلس وأخذ يمزق صور الحائط ويمحو كتاباته، ويدهن كل شيء باللون الأبيض ويقول: «يجب أن نمحو كل شيء، كل شيء يعود أبيض». ويردف: «الأبيض هناك شيء، كل شيء يختفي، أنت تختفي وأنا أختفي، والمدينة تختفي والصور تختفي (...) تسقط الأشياء هكذا كأنها لا تسقط».

وكأن خليل يدمر كل السلطات القائمة ويحاول إعادة تركيبها من جديد. إن صبغ الوجوه والكلام بالأبيض من الداخل (صور العائلة ـ أي السلطة الاجتماعية) ومن الخارج (الإعلام والصحف ثم الحيطان ـ أي السلطة السياسية الرسمية أو المحلية) ما هو إلا دليل على إخفاء كل الوجوه المتداولة ومقولاتها.

إنها إزاحةٌ للرموز التي اثبتت فشلها. إنها محاولة للسيطرة على الموقف. ربما الكاتب ليخرج من مأزقه يدعو إلى تحقيق حلم خليل، أي صياغة جديدة لسلطة جديدة. إنها محاولة لإطلاق الجدل والنقد من أجل تحرير العقل.

إلا أن خليلاً يُقتل مع حلمه، فتبرز من جديد العبثية المأسوية. إنه موقف عبثي من قبل الكاتب: فالأشياء فرغت من مضامينها، الكلمات أفرغت من جوهرها، إنه البياض الكامل أو الفراغ القاتل.

الكاتب هو متواطىء مع نصه لأنه أبرز فظاعة الواقع والمعاش. إنه متورط لأنه كسر الأحلام، ونصر اليأس والفجيعة نقرأه يقول:

«حاولنا أن نغير الجو قليلاً، وأن ندعو المواطنين إلى التفاؤل، وبدلاً من أن نجبرها كسرناها كما يقولون».

نلاحظ في النهاية العجز عن تصور زمن المستقبل بمعناه الإيجابي، ربما يعبر الراوي عن عجزه في تصور مستقبل مشرق يكون هو والوجوه الأخرى جزءاً منه، ربما لأنه لا جديد على الساحة إلا قديمها، إلا أن النص الذي لا يكتمل ولا ينغلق، يترك الباب للمستقبل، ربما الحلم يتحقق لحظة يُكمل القارىء النص ويجد الحكاية الغائبة أو الجواب عن السؤال: من قتل خليل جابر ولماذا؟ .

الخاتمة

هذه الدراسة تؤكد لنا أن الكاتب حاول من خلال روايته قراءة الواقع من زاوية رؤية جدلية نقدية، وهي تطرح قضيتين رئيسيتين:

1 ـ **القضية الأولى**: إن الفعل الروائي في «الوجوه البيضاء» ينتمي إلى الواقع وهو بدوره يولّد لغة الحاضر، وهي لغة العنف والقتل والموت، ولغة الماضي أيضاً التي لا تقل عنفاً، إنها لغة السلطة القمعية. في هذا النسيج اللغوي تغيب لغة الحب والفرح والحياة وتزدهر على حسابها لغة اليأس والقتل والخراب. ذلك يعود بالضرورة إلى هيمنة القمع السلطوي السياسي والعسكري والفكري والاجتماعي على الواقع، الذي يؤدي بَدوره إلى حركة صراعية في النص بين الحب وانعدامه، بين الحياة والموت، وبين الحرية والاستلاب. والطابع الغالب في هذا النص هو للغة الهيمنة والتسلط، وكيف لا. فحين يُحاصر الإنسان بالحروب والمعارك التي لم توصّل إلا إلى الهزائم، والإحباط في المعنويات، وضبابية المسالك المؤدية إلى الثورة والتغيير، تصبح عندها لغة الحب والفرح والحرية نجمة نراها من الأرض بعيداً جداً.

كذلك فإن أشخاص «الوجوه البيضاء» في سلوكهم وتفكيرهم ومعاشهم اليومي، تدعو القارىء إلى الجزم بحقيقتهم. هذا الالتحام هو هدف الكاتب، ليعبر بذلك عن انتمائه له وهو يحاول كشفه من خلال إبراز ممارسات ومواقف المواطنين على اختلاف انتمائهم. لكن هؤلاء الأشخاص يعبرون في الوقت نفسه عما يتعداهم كأفراد. فهم يرتفعون من الواقع نحو المتخيل ليعبّروا عن الصراع الذي يطال الواقع الاجتماعي في زمن الحرب اللبنانية. لذا، فإن لغتهم المعبرة عن العنف

اليومي تقول بعداً آخر لهذه اللغة، الا وهو السياسي. بمعنى اخر، إن العلاقات العائلية الفاشلة، والحب الفاشل، ما هي إلا تعبير ظاهر لآخر كامن هو الفعل الفكري والسياسي المقموع.

إلا أن هذه الرواية تطال السياسي ايضاً، بشكله المباشر المتمثـل بنظام الحكم اللبناني، الطائفي، الطبقي، خلال محطات معينة من الحرب اللبنـانية. فالكاتب يعود باستمرار إلى زمن سبق الحرب، ليرى فيه ما يساعده على قراءة الراهن. هذه الأبعاد الزمنية هدفها بالإضافة إلى إضاءة الحاضر، التركيز على التسلسل المنطقي للأحداث التي أدت في النهاية إلى اشتعال الحرب. هكذا يكشف الماضي اللحظة الحاضرة، والحاضر بدوره يكشف الماضي، حتى تكتمل الرؤية على مدى الأبعاد الزمنية.

يهدف نص الكاتب إلى كشف مواقع أطراف الصراع ويجعلها تُظهر فكرها من خلال قولها، وكأنه لا يود الانحياز في الصراع. ولأن هدفه تبيان الحقيقة، فإنه رفض أن يكون نصه أحادي الرؤية. لذلك، فهو اكتفى بجعل الرواة شهوداً عـلى الحقيقـة، تـاركـاً للقـارىء تـأويـل المـواقـف والأحـداث. لكـن الكاتب ـ الراوي ـ الشاهد الذي خطّ مسافة بينه وبين الوقائع، ما يلبث أن يركز على ما لا يراه الآخرون. فهو يذكر، كما رأينا، في معرض تعرضه لسلطة الدولة، مقتل كمال جنبلاط، وهذا يشكل إشارة إلى اتهامها في مقتله. كذلك فإنه يربط القتل الذي مارسه النظام وحلفاؤه في الحرب بقتل سياسي آخر مـورس قبل الحرب، كمثل علي شعيب، جلال كعوش. هنا يكشف الكاتب أن أحد أسباب الحرب هو موقف الدولة وحلفائها من المقاومـة الفلسطينية وحلفـائها الحـركة الوطنية اللبنانية. حتى في تناوله مسألة الانتحار والتي هي من إفرازات القمع السلطوي، فهو يتناول حالات تمّت في لبنان وخارجه (بيروت ـ دمشق ـ عمان) وقبل الحرب وبعدها (1956 - 1973 - 1978)، ذلك لربط الوضع في لبنان بالوضع السائد في العالم العربي. إنها دلالة على تشابك الأوضاع السياسية. لذا يتزامن هنا نقض النظام اللبناني والأنظمة العربية الأخرى. إنه يتبع الأسلوب نفسه في تحليله لمسألة السلطة الوطنية، فيفند تناقض مواقفها وسلوك أفرادها، ثم تحوُّل مناضليها إثر إحباطهم السياسي.

إن إبراز هذا التناقض، هدفه تبيان الصراع السياسي على حقيقته، وفتح أبوابه لكل الأصوات، وفتح الزمن على احتمالات متعددة.

في النهاية. يقودنا هذا النص إلى القول إنه تحت وطأة وضع سياسي متردٍ،

يتفاقم المأزم النفسي، والبعد الداخلي يتداخل في البعد الخارجي لرسم إطار العيش في بلد يتهاوى فيه الناس، وتتلاشى القيم.

إنه بالتالي، إبراز لزمن النص الخاص ضمن دائرة الزمن الموضوعي. فما الانحطاط الاجتماعي والشروخ التي يعيشها الناس إلا تفجُّر للعلاقات في الداخل بانعكاس السياسي عليها. وما النقد في هذا النص الروائي إلا لتفتيح الآفاق أمام رؤى مستقبلية وتكسير للإيديولوجيا المسيطرة، وما التفاصيل الغزيـرة فيه إلا نسيج لواقع يكتب مستقبله.

2 ـ **القضية الثانية**: التي تطرحها «الوجوه البيضاء»، هي أن التجربة الجديدة للحرب تقود إلى محاولة تكسير الأطر التقليدية للرواية واتبـاع شكل مفتوح لها، وترك عناصرها المختلفة تتفاعل فيما بينها، وهي دعـوة أيضاً إلى القارىء للمساهمة في صياغة الشكل القصصي. إذن تجسد هذه الكتابة التجربة الصراعية في الحرب في الحقول السياسية والاجتماعية والفكرية المتعددة وتحاول صوغها في إطار تجربة روائية جديدة تبحث عن فسحة الحلم والأمل وعن لغة تجسد التحولات الكبيرة التي نعيشها.

نرى لذلك، أن الكاتب يعمل على تقنيات القصّ من أجل خلق لغة جديدة تعبِّر عن الواقع الجديد. فالبنية الفنية للنص تعبر عن المضمون أو عن الموقع الذي ينهض منه النص. يلجأ هذا النمط من القص إلى تكسير صورة البطل ونموذجه، ويستبدل الراوي البطل بالراوي الشاهد، الذي يكتفي بسماع قول بقية الأشخاص. فهو يضع مسافة بينه وبين الشخصيات فيتركها تتحرك في حرية في الزمان والمكان. هنا تتغير وظيفة الكاتب، فمن كاتب مالك للمعرفة إلى باحث عنها. لذا، فهو يلجأ إلى تعدد الرواة. ثم إن نظام العلاقات بين الشخصيات يقوم على الصراع لأن الشخصيات تصل إليه بفعل التحولات التي تطرأ على حياتها. هكذا يدخل الكاتب الباحث عن الحرية في علاقة ديمقراطية مع شخصياته. أما موقع النص فإنه تمردي لا انحيازي (بشكل عام)، مما يعطي فضاء النص اتساعاً ويزيده جمالاً بفعل تنوّعه وانفتاحه على دينامية الحياة، وهو من أجل ذلك يلجأ إلى تكسير زمن السرد، فينفتح النص على الماضي بهدف التركيز على مأزق الموقع الحاضر للنص، ولاستشراف الآفاق المستقبلية. فهو يترك نصه مفتوحاً لتأويلات كثيرة.

يجري التركيز في هذا النمط من القصّ على اللغة. باعتبار أن الإنسان بها يتحقق. فهي ممارسة كيانية، وشكل وجود، قبل أن تكون شكل تواصل. لذلك فهو

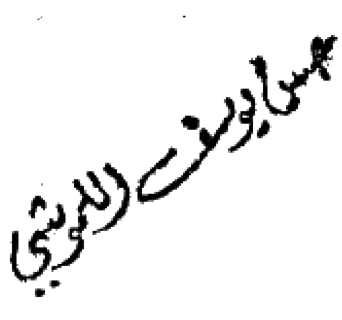
في هذا الحقل التجريبي يحاول إيجاد لغة معاصرة، تعبر عن الراهن، عن الحياة اليومية وتكون وسيلة خلق.

بهذا المعنى تكون الكتابة فعلاً للتغيير، والنص مدخلاً للتمرد على النص والقول الجاهزين، ومعبراً إلى الحرية.

في النتيجة، إن هذا الموقف الفكري النقدي للكاتب، هو محاولة بناء عمل يطرح فيه تساؤلاً حول إمكانية ممارسة الديمقراطية. ففي مواجهة هذا الواقع القمعي حاول الكاتب إيجاد أسلوب فني للتركيبة الروائية يتميز بديمقراطيته. فهل يكون المخرج من الواقع المهيمن هو الكتابة غير المهيمنة؟

أخيراً، إن ما يميز رواية الياس خورى هو إعطاؤه دوراً كبيراً للقارىء. فهو حين يكتب يهدف إلى إيصال رسالة إلى القارىء، فيها إشارات إلى توعيته وإلى تحريضه على القراءة النقدية للمسائل الجوهرية، وفيها حثّ على أن يكون له قول ومكان في المجتمع، لذا فهو لم يعطه لا حل ولا نهاية في نصه بل تركه يفكر ليستنبط. إذن، حاول الكاتب الخروج من قوقعة ذاته إلى الآخر، رغم أن أية كتابة هي في البدء ذاتية.

يمكننا في الخاتمة التأكيد على أن الياس خوري في تجربته الروائية نجح في خروجه من فرديته نحو المجتمع، وذلك يعود إلى ما يتمتع به من وعي سياسي حاد، وموقف واضح من المسائل الجوهرية، مما ساعده في بلورتهما فنياً. فالإبداع لا يمكنه إلا أن يكون ديمقراطياً ومنفتحاً على الآراء المختلفة.



المراجع

أولاً - بالعربية:

- **المثقف العربي ودوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع**: وقائع حلقة الرباط الدراسية، 4/5 أيار 1985، المجلس القومي للثقافة العربية.
- **فكر غرامشي، مختارات**، 1 ـ 2، جمعها كارلو سالنياري، ماريو سبينيلا، تعريب: تحسين الشيخ علي، دار الفارابي.
- هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، الطبعة الثالثة، بيروت، 1981.
- هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، 1978.
- صبري حافظ: **الأدب والثورة**، دار التنوير.
- مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، معهد الإنماء العربي.
- شاكر لعيبي: **في مازق الثقافة الفاشية**، في منشورات الحركة الاشتراكية العربية في العراق، 1984.
- حنا مينة: **هواجس في التجربة الروائية**، دار الآداب.
- محمد كامل الخطيب: **الرواية والواقع**، سلسلة النقد الأدبي، دار الحداثة، بيروت.
- فاروق خورشيد: **في الرواية العربية**، دار العودة.
- ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا.
- خالدة السعيد: **حركية الإبداع**، دار العودة، بيروت، 1979.

- دوريات:

- **ندوة المستقبل العربي**، «المثقف والسلطة في الوطن العربي»، عدد 74، 1985.
- أحمد مجدي حجازي: «المثقف العربي الالتزام الإيديولوجي، دراسة في ازمة المجتمع العربي»، **المستقبل العربي**، عدد 81، 1985.
- سعيد بنسعيد: «النقد الإيديولوجي وتحديث العقل العربي»، **المستقبل العربي**، عدد 73.
- محمد الباقي هرماسي: «السياسة والثقافة في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، عدد 45.
- السيد زهرة: «**هموم الرواية العربية المعاصرة، حوار مع الروائي العربي: جمال الغيطاني**»، **المستقبل العربي**، عدد 75.

ـ نادر فرجاني: «عن أمراء الكتب وعلاقة المثقف بالسلطة»، **المستقبل العربي، عدد** 75.
ـ خالدة السعيد: «لغز النص القاتل، بين السلطة الكاتبة والرأس المكتوب، قراءة في مسرح سعد الله ونوس»، **الطريق**، العدد الثاني، أيار 1985.
ـ برهان غليون: «نحو سياسة ثقافية جديدة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد أيار 1980.
ـ ميشال فوكو: «الحقيقة والسلطة»، يسري نصر الله، حوار مع م. فونتانا. **الفكر العربي المعاصر**، عدد أيار 1980.
ـ محمد ساري: **البحث عن النقد الجديد**، دار الحداثة.
ـ بدري عثمان: **بناء الشخصية الرئيسية في روايات نجيب محفوظ**، دار الحداثة.
ـ لويس آلتوسير: **دراسات لا إنسانوية**، ترجمة سهيل القش.
ـ لوسيان غولدمان: **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**، مؤسسة الأبحاث العربية.
ـ تزفيستان تودر روف: **نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلانيين الروس**، مؤسسة الأبحاث العربية.
ـ **دراسات في القصة العربية «وقائع ندوة مكناس»**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
ـ سامي سويدان: **ابحاث في النص الروائي العربي**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
ـ حسين مروة: **دراسات نقدية على ضوء المنهج الواقعي**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
ـ الياس خوري: **تجربة البحث عن افق. مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة**، مركز الأبحاث الفلسطينية، بيروت، 1974.
ـ إلياس خوري: **الذاكرة المفقودة، دراسات نقدية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1982.
ـ يمنى العيد: **في معرفة النص**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983.
ـ يمنى العيد: **بحث السرد الروائي، الراوي: الموقع والشكل**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
ـ يمنى العيد: **ممارسات في النقد الأدبي**، دار الفارابي، 1975.
ـ الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، بيروت، 1981.
ـ محمد بنيس: **حداثة السؤال، بخصوص الحداثة العربية في الشعر والثقافة**، دار التنوير، بيروت.
ـ رشاد رشدي: **في القصة القصيرة**، دار العودة، بيروت.
ـ غالي شكري: **الماركسية والأدب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
ـ **مدخل إلى التحليل البنيوي**، (مجموعة مؤلفين) دار الحداثة، بيروت.
ـ عبد الرحمن مجيد الربيعي: **أصوات وخطوات، مقالات في القصة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
ـ جون كاميت: **غرامشي، حياته وأعماله**، ترجمة عفيف الرزاز، بيروت، 1984.
ـ نيكوس بولا نتزاس: **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، بيروت، 1980.
ـ جوران تربورن: **إيديولوجية السلطة وسلطة الإيديولوجيا**، ترجمة الياس مرقص، دار الوحدة، بيروت، 1982.
ـ رجاء نعمة: **صراع المقهور مع السلطة، دراسة في التحليل النفسي لرواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال»**، بيروت، 1986.

ثانياً ـ بالأجنبية:

— Abdallah Laraoui: **La crise des intellectuels arabes**, Maspero. **Lidéologie arabe contemporaine**, Maspero, 1970.

— Michel Foucault: **Les mots et les choses**, Gallimard.

Surveiller et punir.

La volonté de Savoir.

— Pierre Bourdieu: **Homo Academicus**, édit de Minuit.

— Lucien Goldmun: La création culturelle dans la société moderne, paris Denoel.

— Pierre Machery: **Pour une théorie de la production littéraire**, Maspero, paris, 1980.

— Tzuetan Toddorov: **Qu'est - ce que Structuralisme?** éd. du Seuil, Paris, 1981.

— Abdel Fattah Kitto: **L'auteur et ses Doubles**, collection poétique, édit, seuil paris, 1985.

— Susan Rubin Suleiman: **Le Roman à Thèse**, PUF, paris, 1983.

— Alain Robbe Grillet: **pour un nouveau Roman**, édit. de Minuit, Paris, 1963.

— Jean Recardou: **problèmes du nouveau Roman**, Seuil, Paris, 1967.

— J. P. Sartre: **Plaidoyer pour les Intellectuels, Idées**, 1972.

المحتويات

الإيديولوجيا الإصلاحية الدينية في بلاد الشام

(إسلامية شكيب أرسلان)

د. أحمد خواجه

المثقّف والسلطة في المجتمع العربي
«النموذج اللبناني»

د. سهيل القش

بين سُلطة النّص ونصّ السلطة
«الوجوه البيضاء تمحو كلّ السُّلطات»

د. نهى حجازي

هذا الكتاب

يتضمّن هذا الكتاب مقدّمة للدكتورة فهمية شرف الدين وبحوثاً أعدّها فريق من الباحثين في إطار عمل مشترك، تهدف إلى كشف الاتجاهات المعرفيّة الحقيقية التي حكمت مفهوم السّلطة في الوطن العربي أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن، وحتى الوقت الراهن، وهي في أربعة محاور:

الأوّل، «اتّجاهان وإيديولوجيتان في التأسيس للسلطة السياسية في الفكر العربي الحديث ـ محمّد عبده والسلطة الوطنيّة الحديثة في مصر 1805 ـ 1904» للدكتور حليم اليازجي: وهو في قسمين: الأوّل، محمد عبده والسلطة المستبدّة؛ والثاني، أزمة التيار القومي الحديث ونشأة الأصولية الإسلامية في الفكر السياسي المصري.

الثاني، «الإيديولوجيا الإصلاحية الدينيّة في بلاد الشّام ـ إسلامية شكيب أرسلان» للدكتور أحمد خواجه، وهو محاولة لإضاءة مفهوم السلطة كما حدّده أحد المفكّرين الأوائل لحظة انبثاق مفهوم الاستقلال والانفصال عن الدولة العثمانية في عشرينات هذا القرن.

الثالث، «المثقّف والسلطة في المجتمع العربي ـ النموذج اللبناني» للدكتور سهيل القش، عالج فيه الباحث النّشوء التاريخي لكل من المثقّف في الغرب والمثقف العربي، كما بحث في النّص الاستشراقي، والنّص الكياني، والنّص الماركسي والنّص الإسلامي، وقدّم دليلاً مادياً على المأزق الإيديولوجي الذي جعل الثّقافة رهينة للسياسة، وأدخل المثقّفين في متاهات الخلط والانتقاء، متأثّرين بالانكسار الذي لحق بالمشروع الحضاري العربي أي المشروع القومي.

الرابع، «بين سلطة النّص ونصّ السلطة» للدكتورة نهى حجازي، عالجت فيه المنظور الفكري للسّلطة، ودلالات البنية الروائية وعلاقتها بالسّلطة، ومأزق المثقّف ونصّه؛ ضمن إطار قراءة في خلفية النّصوص الأدبيّة، لرؤية العلاقة العضويّة ما بين الأدب والإيديولوجيا والأدب والسياسة.

السعر: 10 دولارات اميركية